Kardinal Cajetans Lehre von der Analogie;

ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Aloys Goergen
aus Fraulautern/Saar.

1938

Pilger-Druckerei G. m. b. H., Speyer a. Rh.

Referent: Geheimrat Prof. Dr. Joseph Geyser.

*

Tag der mündlichen Prüfung: 28. November 1935.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Erwin Roderich von Kienitz

Doktor der Theologie und beider Rechte

Domvikar und Erzbischöflichem Notar in München

in Dankbarkeit und Freundschaft zu eigen

Vorwort.

Die theologische Forschung seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts hat sich angelegentlichst um die Beseitigung der Dunkelheit bemüht, die über Methode und Lehre der Früh- und Hochscholastik gebreitet lag. Es ist kaum zu verkennen, daß die Erhellung des Denkens in der Zeit besonders der Spätscholastik dabei in einem Maß in den Hintergrund trat, das diese für die Lehre der Kirche seit dem Tridentinum so wichtige geistesgeschichtliche Epoche ungebührlich vernachlässigte.

Das Verdienst, auf die Wichtigkeit dieses Forschungsgebietes immer wieder hingewiesen und allen, die sich ihm als Schüler verpflichtet fühlen, den Blick für das Mittelalterliche Geistesleben in so grundlegender wie wohl endgültiger Weise geöffnet zu haben, gebührt meinem verehrten Lehrer, dem hochwürdigsten Herrn Geheimrat Prälaten Prof. Dr. Martin Grabmann, dessen gütigem Rat ich Thema und immer bereite Förderung der Arbeit verdanke.

Gleicherweise schulde ich herzlichsten Dank meinem sehr verehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Prof. Dr. Joseph Geyser, der — Lehrer und Helfer nach sokratischer Art — mich während des Fortgangs der Arbeit so Fragen wie Antworten in unnachahmlicher Weise gelehrt hat.

Weiters erstatte ich gebührenden Dank Herrn Prof. Dr. Alexander Pfänder für die Anregungen, die ich in seinen unvergeßlichen Übungen empfangen habe, wie auch meinem Freunde, dem hochwürdigsten Herrn Domvikar DDr. Erwin von Kienitz, dem ich diese Arbeit zueigne.

Einer Hohen Philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Ludwig-Maximilians-Universität zu München danke ich für die Würde eines Doktors der Philosophie, die sie mir aufgrund vorliegender Arbeit am 28. November 1935 verliehen hat.

cand. theol. Bruno Tausig, der die Korrektur des Drucks mitlas, wird diese Mühe bestens verdankt.

W i e n , Thomaskolleg, am 1. Mai 1938.

Aloys G o e r g e n.

INHALT.

Quellen VII
Literatur VIII
Einleitung XIII

I. Teil.

Kapitel 1: Cajetan 1
Kapitel 2: Die Quellenwerke zur Analogielehre Cajetans 11
§ I. Chronologie der Quellenwerke 12
§ II. Verhältnis der Quellen zueinander 13
I. Zeitliches Verhältnis 13
II. Inhaltliches Verhältnis 13
A. Verhältnis des Traktates De nominum analogia zum Commentar zu De ente et essentia 14
B. Verhältnis des Traktates De nominum analogia zur I. p. s. theol. 18
C. Verhältnis des Traktates De nominum analogia zu De conceptu entis 19
Kapitel 3: Die Quellen Cajetans 20
§ I. im Kommentar zu De ente et essentia 20
§ II. im Buch De nominum analogia 22
§ III. Ergebnis 27
Kapitel 5: Die Einteilung der Analogie 30

II. Teil.

Kapitel 5: Die Einteilung der Analogie 39
§ I. Die Einteilung der Analogie bei Cajetan . . . 39
§ II. Die Einteilung der Analogie bei Thomas . . . 42

III. Teil.

Kapitel 6: Arten der Analogie 58

§ I. Analogie der Ungleichheit 58

§ II. Analogie der Attribution 62

§ III. Analogie der Proportionalität 76

A. Die Analogie der Proportionalität im eigentlichen Sinn oder die metaphysische Analogie . . 76

B. Die Analogie der Proportionalität im uneigentlichen Sinn 81

IV. Teil.

Kapitel 7: Allgemeines Wesen der metaphysischen Analogie . . . 86

Kapitel 8: Probleme der Analogie 90

§ I. Identität und Verschiedenheit in der Analogie . . 90

§ II. Conceptus objectivus und Conceptus mentalis der Analogie 92

§ III. Abstraktionsweise der Analogie 97

§ IV. Prädikationsweise der Analogie 102

§ V. Das Definitionsverhältnis in der Analogie . . . 105

§ VI. Der Vergleichspunkt in der Analogie 107

Kapitel 9: Wissenschaftlicher Wert der Analogie 109

Der wissenschaftliche Wert der Proportionalitätsanalogie 109

I. Quellen.

THOMAE DE VIO CARDINALIS CAJETANI

Commentaria in tractatum De ente et essentia Divi Thomae, in: Divi Thomae opera omnia. Venetiis apud Dominicum Nicolinum et Socios 1593.
Opusculum De nominum analogia. Benutzt wurden die Ausgaben: Opuscula omnia Thomae de Vio Cajetani, Venetiis apud Haeredem Hieronymi Scoti 1580; Opuscula omnia Thomae de Vio Cajetani, in: Divi Thomae opera omnia, Venetiis apud Dominicum Nicolinum et Socios 1593.
Tractatus De conceptu entis, Venetiis apud Dominicum Nicolinum et Socios 1593.
Commentaria in Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis (1507—1522); Editio Leonina.

DOCTORIS ANGELICI DIVI THOMAE AQUINATIS OPERA OMNIA, EDITIO LEONINA.

Opusculum De ente et essentia.
De principiis naturae.
Commentaria in IV libros sententiarum.
Quaestiones disputatae de veritate.
Summa contra gentiles.
Commentaria in VIII libros Physicorum Aristotelis.
Commentaria in X libros Ethicorum ad Nicomachum.
Quaestiones disputatae de potentia.
Commentaria in XII libros Metaphysicales Aristotelis.
Summa theologiae.

II. Literatur.

ALVAREZ-MENENDEZ S., O. P. — De diversitate et identitate analogica iuxta Cajetanum. La Ciencia Tomista, Ano 26. n. 148 (1934).

ALVAREZ-MENENDEZ S., O. P. — Introductio in tractatum De nominum analogia. Thomas de Vio Cardinalis Cajetanus, Scripta Philosophica, ed. P. N. Zammit O. P., Romae apud Institutum Angelicum 1934.

AUBRON P., S. J. — L' union du sujet et de l' objet dans la connaissance chez Aristote d' après le commentaire de Cajétan. Archives de Philosophie I (1923) 25—31.

BALTHASAR M. — L' être et les principes métaphysiques, Louvain 1914.

BALTHASAR M. — L' abstraction et l' analogie de l' être, Miscelanea thomista, Estudis francescans 1924.

BAEUMKER CL. — Der Platonismus im Mittelalter, München 1916.

BELMOND S. — Pour l' univocité scotiste, Études francs., 1911—1912.

BELMOND S. — Dieu, Paris 1913.

BITTREMIEUX J. — De analogica nostra Dei cognitione et praedicatione, Lovanii 1913.

BLANCHE F. A. — La notion d' analogie dans la philosophie de saint Thomas, Revue sc. phil. et théol., 1921.

BLANCHE F. A. — Sur le sens de quelques locutions concernant l' analogie dans le langage de saint Thomas d' Aquin, Revue sc. phil. et théol., 1921.

BLANCHE F. A. — Une théorie de l' analogie. Éclairissements et développements, Revue de Philos. 32 (1932).

BRENTANO FRANZ — Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg 1862.

BREUER A. — Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez, Freiburg (Schweiz) 1929.

CAZES M. F. — La philosophie moderniste, Revue thomiste (1912).

CONGAR M. J. — La date de la mort du Cardinal Cajétan. Angelicum a. XI. Fasc. 4. Romae 1934.

CORDOVIN M. — Il Gaetano e l' edizione Piana, Angelicum a. XI. Fasc. 4. Romae, 1934.

DANTEC LE — Homologie et Analogie, Revue Phil. 1900.

DEBAISIEUX M. — Analogie et symbolisme, Paris 1921.

DESBUTS — La notion d' analogie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Cl. Baeumker, München 1904.

DESBUTS — La notion d' analogie d' après saint Thomas, Annales de phil. chrétienne. 1906.

DESCOQS P. — Institutiones metaphysicae generalis. Éléments d' ontologie. Tom. prim. Paris 1924.

DURANTEL — Le retour à Dieu par l' intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas, Paris 1918.

FECKES K. Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung. Veröffentlichungen der Alb.-Mag.-Akademie zu Köln, II, 3, Münster 1928.

FECKES K. Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin De ente et essentia im Lichte seiner Kommentare. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Herausgegeben von Albert Lang, Joseph Lechner, Michael Schmaus. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Supplementband III der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters". Münster 1935.

FRANZELIN De Deo uno, editio II., Romae 1876.

GARDEIL A. La structure analogique de l'intellect, Revue thomiste 1927.

GARDEIL A. Faculté de l'être ou faculté du divin, Revue néo-scol. 1911.

GARRIGOU-LAGRANGE Le sens commun de l'être et les formules dogmatiques, Paris 1909.

GARRIGOU-LAGRANGE Dieu, Paris 1914.

GARRIGOU-LAGRANGE La première donnée d'intelligence selon saint Thomas, Mélanges thomistes, Paris 1923.

GENTIL L'agnosticité de l'être, Revue august. 1909.

GEYSER J. Erkenntnistheorie des Aristoteles, Münster 1917.

GEYSER J. Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants, Freiburg 1923.

GEYSER J. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Berlin 1925.

GILSON ST. Le Thomisme, Études de phil. médiévale, Paris 1922.

GILSON ST. Der hl. Bonaventura; deutsch von Philotheus Böhner O.F.M. VII. Kap. Die allgemeine Analogie. S. 289 ff. Hellerau 1929.

GONZALEZ FR. Z. Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin; übers. von C. J. Nolte. Regensburg 1885.

GRABMANN M. Geschichte der scholastischen Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, I. Bd., Freiburg 1909. II. Bd. Freiburg 1911.

GRABMANN M. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Münster 1924.

GRABMANN M. Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 5. Aufl. München 1926.

GRABMANN M. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Sammlung Göschen Nr. 826. Berlin 1921.

GRABMANN M. Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925.

GRABMANN M. Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas. Mittelalterliches Geistesleben, I, München 1926. S. 314—331.

GRABMANN M. Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin, II. Aufl. Freiburg 1928.

GRABMANN M. Die Werke des hl. Thomas von Aquin, 2. neubearbeitete und vermehrte Auflage, Münster 1931.

GRABMANN M. Die Stellung des Cardinal Cajetan in der Geschichte des Thomismus. Angelicum a. XI. Fasc. 4. Romae 1934.

GRABMANN M. Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933.

GRUNWALD G. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, nach den Quellen dargestellt. Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen in Verbindung mit Georg Freiherr von Hertling und Matthias Baumgartner, herausgegeben von Clemens Baeumker, VI. Bd., 2—4. Heft. Münster 1907.

HABBEL J. Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin, Berlin-Regensburg 1928.

HESSEN J. Die Weltanschauung des Thomas von Aquin, Stuttgart 1926.

HORTEN M. Des Averroes Metaphysik; nach dem Arabischen übersetzt und erläutert. 1912.

KALKOFF PAUL G. B. Flavio als Biograph Cajetans und sein Bericht über Luthers Verhör in Augsburg, Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXIII (1912). S. 240—267.

KAUFMANN N. Elemente der aristotelischen Ontologie, Luzern 1917.

LANDRY B. La notion d' analogie chez saint Bonaventure, Revue néo-scol. 1922.

LANDRY B. L' analogie de proportion chez saint Thomas, Revue néo-scol. 1922.

LANDRY B. L' analogie de proportionalité chez saint Thomas, Revue néo-scol. 1922.

LAUCHERT F. Die italienischen literarischen Gegner Luthers, Freiburg i. Br. 1912.

LEHMEN A. Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, 1. Bd., 5. und 6. Aufl., Freiburg 1923.

LIMBOURG M. Vita Cajetani, Zeitschrift für katholische Theologie 4 (1880) Innsbruck S. 239—279.

LIMBOURG M. Die Analogie des Seinsbegriffes, Zeitschrift für katholische Theologie 17 (1893) Innsbruck.

MAC DONAGH La notion d' être dans la métaphysique de Joh. Duns Skotus, Revue néo-scol. 1928/29.

MANDONNET Il Cardinale Gaetano, Memorie Domenicane, Firenze 48 (1931).

MANSER G. M. Das Wesen des Thomismus, Divus Thomas, Freiburg (Schweiz), 6, (1928), 7 (1929), 9 (1931).

MINGES P. Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über die Univokität des Seinsbegriffes. Philosophisches Jahrbuch 20, 1907.

MORE-PONTGIBAUD Sur d' analogie des noms divins, Recherches de Science religieuse 1929/30.

MUNNYNCK M. de	L' analogie metaphysique, Revue néo-scol. 1923.
MUNNYNCK M. de	Intuition et analogie, Atti del 5º Congresso internazionale di filosofia, Napoli (1924).
NOEL L.	La présence de l' intelligible à la connaissance selon S. Thomas et Cajétan. Philosophia perennis. Festgabe zu Joseph Geysers 60. Geburtstag. Regensburg 1930.
PELSTER F.	Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für katholische Theologie, 1922, Innsbruck.
PENIDO M. T.-L.	Le Rôle de l' analogie en théologie dogmatique. Bibliotheque thomiste 15 (1931) Paris.
PETAZZI G. M.	Univocità od analogia? Riv. fil. neoscl. 1911/12.
RADA	Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum, Venetiis 1598.
RAMIREZ J.	De analogia secundum doctrinam aristotelico-tomisticam, La Ciencia tomista, Matriti 24 (1921), 25 (1922), 26 (1923).
REICHERT B., O. P.	Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, Romae-Stuttgardiae, 1900/02.
RENAN	Averroes et l' averroisme, Paris 1867.
ROHELLEC LE	De fundamento metaphysico analogiae, Divus Thomas, 30. Jhrg., Piacenza 1927.
RIPA RAPHAEL	Commentaria et quaestiones ad S. Thomae Aquinatis de ente et essentia tractatum, Romae 1598.
RIPA RAPHAEL	Ad S. Thomae Aquinatis totam primam partem notationes et dubitationes scholasticae, Venetiis 1609.
ROLFES E.	Die Philosophie von Thomas von Aquin, Leipzig 1920.
ROUSSELOT	Intellectualisme de S. Thomas, Revue sc. phil. et théol. 1909.
SANTELER J.	Die Lehre von der Analogie des Seins, Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 55 (1931).
SCHMAUS M.	Quaestio des Petrus Suton O.F.M. über die Univokation des Seins, Collectanea Franciscana, tom. 3, Assisi 1933.
SERTILLANGES A. D.	Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris 1908.
SERTILLANGES A. D.	Der hl. Thomas von Aquin; deutsch von Robert Grosche. III. Kap. Die Lehre von der Analogie. Hellerau 1928.
VALENSIN A.	Une théorie de l' analogie, Revue d' apolog. 1921.
UEBERWEG F. - GEYER B.	Grundriß der Geschichte der Philosophie II, Berlin 1928.
WERNER K.	Der hl. Thomas von Aquin. Regensburg 1858/9.
WERNER K.	Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik. Die Scholastik des späteren Mittelalters. IV, 1, Wien 1887.
WILMS H.	Cajetan und Koellin, Angelicum a. XI. Fasc. 4. Romae 1934.

Einleitung.

Die Fragestellung Cajetans lautet: Wird durch die Analogie als Erkenntnismittel ein sicheres und zwingendes Wissen vermittelt, sodaß die Erkenntnisse, die wir auf Grund eines Analogieschlusses gewinnen, Erkenntnisse einer richtigen Beweisführung sind?

Das vornehmste Merkmal der Analogie sieht Cajetan in ihrem Charakter als Mitte zwischen Univokation und Aequivokation. Wird ein Begriff von seinen ihm zugeordneten Gegenständen (inferiora) auf eine Weise ausgesagt, daß der eine und gleiche Begriffsinhalt, die Ratio significata, jedem dieser von ihm gemeinten Gegenstände in absolut gleichem Sinne zukommt, liegt eine eindeutige Aussage vor. Wird aber dieser gleiche Begriff von mehreren Gegenständen derart prädiziert, daß die beiden Gegenstände in keinem Verhältnis zueinander stehen und folglich in dem von ihnen prädizierten Begriff nicht geeint werden, so stehen wir, cajetanisch gesprochen, vor dem zweiten „Extrem", der absoluten Zwei- oder Mehrdeutigkeit: Es ist die bekannte Aequivokation. Soll nun in der Mitte zwischen beiden die Analogie liegen, so kann das nichts anderes bedeuten, als daß sie an den diesen beiden Prädikationsweisen charakteristischen Eigenschaften teil hat. Die Analogie wäre hiernach zunächst dadurch zu beschreiben, daß der eine und gleiche Begriff nicht in absolut gleicher, aber auch nicht in absolut verschiedener Weise von seinen ihm zugeordneten Gegenständen prädiziert wird, sondern in jedem von ihnen teils gleich, teils anders gemeint ist.

Entscheidend ist, ob im analogen Begriff die Einheit des Sinnes die Hauptrolle spielt und somit die vom analogen Begriff gemeinten Gegenstände und Sachverhalte im wesentlichen (simpliciter) gleich und nur nebenbei verschieden sind oder ob die Verschiedenheit das Eigentliche ist und die Einheit nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt (secundum quid) aufrecht erhalten werden kann. Der erste Sachverhalt wäre aber nichts anderes als die Univokation. Folglich muß die Verschiedenheit der Glieder wesentlich und grundlegend sein. Es scheint so der Schluß nach der Analogie aus seiner Natur heraus sich immer auf eine Identität zu gründen, die keine Identität ist, da die Analogieglieder ja wesentlich verschieden sind. Da jede schlüssige Beweisführung von einer Identität der Begriffe ausgehen muß und in diesen ihr Fundament hat, ist es problematisch, ob und wie mit Hilfe der Analogie ein schlüssiger Beweis aufgebaut werden kann.

In einem richtigen Schluß dürfen nach den Regeln der Demonstration nur drei Begriffe eingebaut sein. Daß es drei sein müssen und nicht mehr sein dürfen, geht schon aus dem Begriff des fortschreitenden Denkens hervor. Es soll ja die Übereinstimmung zweier Begriffe mittelbar gezeigt werden. Dieses Vermittelnde ist der dritte Begriff (terminus medius), mit dem die anderen Begriffe, beide oder nicht beide, übereinstimmen. Mehr als diese drei Begriffe dürfen es deshalb nicht sein, weil ja die Übereinstimmung oder Verschiedenheit der zwei im Schlußsatz auftretenden Begriffe in Frage steht, über die aber nur entschieden werden kann durch Vermittlung des gemeinsamen Mittelbegriffes, der also gleichsam das Maß für beide ist.

Gegen diese Dreizahl der Begriffe wird dann gefehlt, wenn eines der drei Glieder nicht beidemal in derselben Bedeutung genommen wird, weil dadurch dem Sinne nach mehr als drei Begriffe verwendet würden.

Diese Gefahr droht das ganze Analogiegebäude zu stürzen. Denn auch im Analogieschluß funktioniert wie in jedem Trugschluß der eine und gleiche analoge Begriff als Terminus medius in mehrfachem, also in verschiedenem Sinn: Einmal im Sinn des einen Analogiegliedes, das andere Mal im Sinne des andern. Dadurch ändert sich der Sinn des analogen Begriffs in den Analogiegliedern und ist in jedem von ihnen gänzlich verschieden. In jedem analogen Schlußverfahren finden wir also mindestens vier Termini vor. Bei diesem Sachverhalt hält das analoge Verfahren der Prüfung am Widerspruchsprinzip als dem letzten Kriterium einer jeden Beweisführung nicht stand: Denn das, was bejaht wird, ist nicht identisch dem, was verneint wird, und das Dritte ist in dem Mehreren ja nicht das dem Sinne nach Gleiche, vielmehr das jeweils Verschiedene. Vom Identitätscharakter hängt Tod und Leben der Analogie ab. Hier setzt Cajetan mit dem Satz ein: Gibt es nur eine univoke Identität und ist folglich ein zwingender Beweis ohne eindeutige Identität des Terminus medius nicht möglich, dann ist die ganze Analogielehre erledigt.

Die Kernfrage besteht in erster Linie darin, ob und wie eine andere Identität möglich ist. Ist eine solche möglich, so ist zu zeigen, welchen beweisenden Wert eine „andere", nicht absolute Identität, besitzt.

Vorauszuschicken ist eine kritische Untersuchung der Quellenschriften zur Analogielehre, der dort von Cajetan benutzten Autoritäten und die Frage der Analogieeinteilung bei Thomas und Cajetan.

ERSTER TEIL.

Kapitel I.

Cajetan.

„Möge die Wiederkehr des 400 jährigen Todestages dieser hochragenden Gestalt der Thomistenschule und der Theologie des Predigerordens eine nachhaltige Anregung zur Erforschung seiner Werke und seiner Lehre geben."[1]) Mit diesen Worten faßt M. Grabmann seine ausgezeichneten Ausführungen über die Bedeutung des Kardinals von Gaeta für die Geschichte der an den Aquinaten in besonderer Weise sich anschließenden theologisch-philosophischen Tradition zusammen. In der Tat: An der Wende zweier Weltalter, die den Zusammenstoß sieht von Scholastik und Humanismus, Kirche und Reformation, Papsttum und Konziliarismus, Kaisertum und Territorialfürstengewalt, Christen und Türken, steht die gewaltige Gestalt des Frater Thomas de Vio O. P., der als Thomist an den vom Averroismus ergriffenen Universitäten der Lombardei wirkte, als scholastischer Theologe am Humanistenhof Leos X., als Legat in entscheidender Mission gegen Luther, als literarischer Verteidiger des Primates gegen schismatische Kardinäle nicht minder als gegen häretische Neuerer, als Diplomat und Kreuzzugsprediger, als Mann der Ordenszucht und Kirchenreform in einer Zeit sichtbarer innerkirchlicher Zersetzung.

Die Bahn dieses ungewöhnlich reichen Lebens begann im neapolitanischen Gaeta, von dem Jakob de Vio seinen Beinamen Cajetanus der Zeitsitte gemäß erhielt. Als Geburtsdatum wird von manchen das Jahr 1468, heute aber meist der 20. Februar 1469 angenommen, wobei das Jahr als gesichert anzusehen ist, der Tag nur mit großer Wahrscheinlichkeit feststeht[2]). Seine adligen Eltern ließen es nur mit

[1]) M. Grabmann, Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus, Angelicum XI p. 560.

[2]) Für das erste Datum hat sich nach Altamura und Cavalieri besonders Mandonnet (in Dict. de Theol. catholique, art. „Cajetan" col. 1313) ausgesprochen. Die zweite These, bereits von Quetif-Echard (II, 14) vertreten, findet neuerdings neben I.-M. Voste O. P. (Angelicum XI, p. 445), einen eifrigen Anwalt in I. Marega O. P. (in der Einleitung der neuen Textausgabe von Cajetans „Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristoteles" p. XIII.). Marega versucht, 1469 als Geburtsjahr aus zwei gelegentlichen Bemerkungen Cajetans zu erschließen.

Widerstreben zu, daß ihr Sohn, erst 16 Jahre alt, im Jahre 1484 im Dominikanerkloster seiner Vaterstadt das Kleid des hl. Dominikus unter dem Ordensnamen Thomas erhielt. Seine philosophischen Studien machte der hochbegabte junge Ordensmann in Neapel, seine theologischen in Bologna, und, nachdem er 1491 zum Priester geweiht worden war, in Padua. Dort war ihm neben dem Amt eines Studienmeisters seit dem Anfang des Jahres 1493 auch die Erklärung des Sentenzenwerkes des Lombarden aufgetragen, die Erstlingsaufgabe des angehenden Theologiedozenten mittelalterlicher Hochschulen. Frucht dieser Tätigkeit ist ein noch ungedruckter Sentenzenkommentar. Die Promotion zum Baccalaureus am 19. März 1493 öffnete Cajetan den Eintritt in den Lehrkörper der Universität Padua. Schon im nächsten Jahr wurde er Professor der Metaphysik und auf Verwendung des Herzogs Ercole von Ferrara auch Magister der Theologie. Cajetan war damals 26 Jahre alt! Anlaß zu dieser, in der Ordensgeschichte einzigartig dastehenden Ehrung, die nur Thomas von Aquin und Johannes a S. Thoma in gleich jungen Jahren widerfahren ist, war eine von Cajetan siegreich durchgeführte Disputation vor dem in Ferrara versammelten Generalkapitel des Ordens. Als Gegner stand dem Schüler der thomistischen Tradition der glänzendste Polyhistor der damaligen Zeit und Hauptvertreter einer christlich-platonisierenden Renaissancephilosophie gegenüber, Giovanni Pico von Mirandola. Die Eleganz und Subtilität der Beweisführung Cajetans riß alle Zuhörer zu solcher Begeisterung hin, daß er von der Menge vom Lehrstuhl weg im Triumphe zum Herzog und Ordensgeneral getragen und zur Würde eines Magisters gleichsam „per acclamationem" erhoben wurde.

Im Lehrfach der Philosophie war Cajetan „magnus ille metaphysicus"[3]). Die Einstellung auf die Fragen der Seinsmetaphysik charakterisiert seine wissenschaftliche Persönlichkeit. Über sie hat er neben einer „kongenialen Erläuterung des thomistischen Opusculums" De ente et essentia, wo er „in 17 Quaestionen, gedankentiefen und gedankenschweren metaphysischen Forschungen, den reichen Inhalt der thomistischen Schrift enthüllte"[4]), noch die Schrift De nominum analogia und den Brief De conceptu entis geschrieben. Ein neuerer Beurteiler[5]) hat ihn geradezu nach Thomas „forse la più grande intelligenza metafisica che si conosca" genannt.

Seine Polemik richtete er auf der einen Seite gegen die Averroisten, die im Spätmittelalter gerade in Padua ein Hauptzentrum und

---

[3]) So Ramirez l. c. p. 21.

[4]) So Grabmann, Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin. Sonderdruck zum 50. Geburtstag Otto Willmanns, Freiburg 1919, p. 104.

[5]) M. Cordovani O. P. Il Gaetano e l' Edizione Piana della Somma Teologica, Angelicum XI p. 566.

zur Zeit Cajetans dortselbst in Verna und Pomponazzi hervorragende Vertreter hatten. Cajetan wurde einer der besten Kenner und schärfsten Gegner dieses Rationalismus und seiner Psychologie. Es war nur natürlich, daß er später auf dem Laterankonzil eine besondere Rolle spielte, als man daran ging, gewisse weitverbreitete Irrlehren des Averroismus[6]) (Monopsychismus, Sterblichkeit der Einzelseele, Ewigkeit der Welt, diesseitiges Lebensziel) lehramtlich zu verurteilen. Für die in allen Kontroversen immer ruhig abwägende, auf die Unabhängigkeit und relative Eigenständigkeit philosophischer Forschung immer bedachte Einstellung Cajetans ist es bezeichnend, daß er sich auf dem Konzil gegen die Forderung wandte: Die Philosophieprofessoren sollten in ihren Vorlesungen die Schlußfolgerungen des christlichen Glaubens rechtfertigen und philosophisch gegen Einwände beweiskräftig sichern. Cajetan meinte, das sei Aufgabe der Theologen und nicht der Philosophen und gab gegen die Bestimmung des Konzilsdekrets vom 19. Dezember 1513, die den Philosophen tatsächlich die erwähnte apologetische Aufgabe stellte, sein „Non placet" ab[7]). Auch in der Aristoteleserklärung wahrte er dadurch seine eigene philosophische Meinung, ohne Rücksicht auf die herrschende Lehre und auf unangenehme Konsequenzen für die theologische Verwendbarkeit des Aristoteles. Er glaubte den Stagiriten trotz seiner Verehrung für ihn doch nicht gegen die Behauptung verteidigen zu sollen, die anstößigen Aufstellungen der Averroisten fänden sich tatsächlich bei Aristoteles. Er war z. B. der Ansicht, Aristoteles habe die von den Averroisten ihm zugeschriebene Einzigkeit der intellektiven Seele in allen Menschen und die Sterblichkeit der Einzelseele gelehrt. Mit dieser Anschauung folgt aber Cajetan mehr dem neu-alexandrinischen Aristotelismus, der die Unsterblichkeit der Seele in skeptischer Weise dahingestellt sein ließ, als dem Averroismus, der die Unsterblichkeit der Seele in systematischer Weise verneinte[8]). Daß er als christlicher Theologe diese Anschauungen nicht teilte, bedarf keiner Erwähnung, wohl aber, daß Cajetan als Philosoph im Zweifel war, ob die Unsterblichkeit der Seele mit den Mitteln der Vernunft allein bewiesen werden könne. Er wurde deshalb in massiver Weise von seinem Ordensbruder Bartolomeo Spina angegriffen: Und es ist eine merkwürdige Ironie der Philosophiegeschichte, daß Renan[9]) es wagen konnte, den schärfsten Gegner der Averroisten als Averroist zu verleumden.

Auch in die alte Polemik zwischen Thomisten und Scotisten griff Cajetan ein — freilich in stets maßvoller, in Ansehung der etwas

[6]) Siehe Artikel von M. Grabmann „Averroismus" in Lexikon für Theologie und Kirche I. col. 867/68.
[7]) Fr. Mansi, XXXII, 1. 843.
[8]) Vgl. Marega, l. c. p. XVIII.
[9]) Averroes et l' Averroisme Paris 1861, p. 451.

rüden, zeitgenössischen Methoden in der Polemik sogar in auffallend maßvoller Weise. Er hatte an Antonio Trombetta OFM und Mauritius O'Fihely OFM, seinen Kollegen in Padua, Gelegenheit, sich mit hervorragenden Scotisten zu messen, wovon zahlreiche Spuren in seinen metaphysischen Werken zeugen[10]). Vor allem ist hier Cajetans Kommentar zu des hl. Thomas glanzvoller Schrift De ente et essentia zu nennen. Eine Frucht der intensiven Beschäftigung mit dem Doctor subtilis mag auch die „styli quasi ingenita obscuritas" sein, die an Cajetan sein Ordensbruder Melchior Cano[11]) mit Recht tadelt; auch Gregor von Valentia ist der Meinung, Cajetan habe „obscure satis et incommode sententiam suam explicasse"[12]). Es wird immer merkwürdig bleiben, daß Cajetan, der Zeitgenosse eines Erasmus, Bibbiena und Sadoleto, nichts von jener eleganten Latinität besitzt, die damals überall in höchster Wertung stand, am höchsten vielleicht in der „felix Roma" Leos X. Eine weitere Frucht der philosophischen Lehrtätigkeit Cajetans war der 1496 vollendete Kommentar In II.um librum perihermeneias[13]).

Im Jahre 1497 erfolgte die Berufung Cajetans auf eine Theologieprofessur nach Pavia. Eine Reihe von wichtigen philosophischen Schriften Cajetans sind dort entstanden; so der Kommentar zu den Analytica posteriora, der Kommentar zur Isagoge des Porphyrius, vielleicht auch der unedierte Kommentar zu De coelo et mundo des Aristoteles, vor allem aber unser Traktat De nominum analogia. Außerordentlich wichtig für die Beurteilung der Persönlichkeit Cajetans ist die Tatsache, daß Cajetan, der äußerlich unscheinbare, sittenreine, streng scholastische Ordensmann, nach dem Bericht aller Zeitgenossen den größten Eindruck auf Lodovico il Moro, den glänzenden, geistreichen, gewalttätigen und ränkevollen Herzog von Mailand, gemacht hat. Lodovico il Moro übertrug Cajetan die Aufgabe, zu den Werken des hl. Thomas Textvorlesungen zu halten. Die Lehrtätigkeit in Pavia war nur von kurzer Dauer; bereits das Jahr 1500 sah Cajetan in Mailand.

Eine bleibende Frucht hatte die Thomasvorlesung dennoch: In den Jahren 1507—1522 fand sie ihren literarischen Niederschlag im großen Kommentar zur Summa theologica des Aquinaten, der seinen Verfasser in die Großen der lehrenden Kirche hinaufhob und ihm den unbestritten ersten Platz unter allen Thomaskommentatoren eintrug.

---

[10]) M. Grabmann, Die Schrift De ente et essentia etc. p. 104.

[11]) De locis theologicis, VII, c. 3.

[12]) Ripa, Raphael, l. c. p. 182. zitiert dieses Urteil, findet es unbegründet und rechnet es dem Unverstand der Gegner an: „Revera subtilitatis Cajetani non videntur ab adversariis, vel si videantur, non penetrantur vel nolunt penetrari".

[13]) Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, p. 269; Marega l. c. XIX.

Cajetan gebührt das große Verdienst, die Augen der Zeit- und Ordensgenossen auf den Doctor angelicus als den großen theologischen und philosophischen Lehrmeister wieder hingelenkt zu haben: Es ist dies durch ihn, nicht erst durch die Jesuitentheologen der nachtridentinischen Zeit geschehen[14]). Er ist auch der Erste, der es unternahm, einen Kommentar zur ganzen Summa theologica zu schreiben[15]). Wenn dieser Vorsatz auch bloß teilweise zur Durchführung gelangte, da Cajetans Ausführungen nur einen kleineren Teil der Quaestionen des Aquinaten wirklich behandeln, und in der Art, wie sie dieselben behandeln, entweder nahezu selbständige Traktate oder ganz kurze Scholien sind, so stellt der Kommentar Cajetans dennoch die weitaus bedeutendste kommentatorische Auseinandersetzung eines kongenialen Geistes, des „alter Thomas", mit dem Aquinaten dar. An Originalität des Denkens und Glanz der Darstellung — der Dunkelheit des Stiles ungeachtet —, an souveräner Beherrschung und Auswahl der Probleme steht Cajetans Werk weit über dem gleichzeitig entstandenen, für die I.IIae sogar etwas früheren, schulmäßig gewissenhaften Kommentar des deutschen Dominikaners Konrad K o e l l i n. In seinem Kommentar „entfaltete Cajetan seine geniale Geistesschärfe, er ließ seine außergewöhnlichen Fähigkeiten sich gleichsam an diesen Problemen erproben, fast möchte man sagen, er spielte mit ihnen zu seiner Erholung. Aber all seine Bemerkungen, ob kurz oder lang, sind von Bedeutung. Und auch der gereifte Thomaskenner wird keine derselben missen wollen. Im Gegenteil: Sie geben ihm, wenn er sie nach Jahren wiederliest, stets neue Einblicke, und manchmal glaubt er sie erst dann in ihrer ganzen Bedeutung für die gesamte Quaestion zu verstehen"[16]).

Der Umstand, daß „Cajetan ein Genie war und sich in seinem Kommentar mit der Freiheit und Selbständigkeit des Genies betätigte"[17]), macht es verständlich, daß er, der nach Art der Kirchenväter v o r den großen konziliaren Entscheidungen „sorgloser geredet" hatte, nach dem Trienter Konzil in manchen seiner Kommentarausführungen bedenklich und zum wenigsten mißverständlich erschien. Es ist bezeichnend, daß die Editio Piana der Summa theologica (1570) eine Reihe von Stellen des Cajetan-Kommentars strich, welche erst die Editio Leonina wieder hineingebracht hat[18]). Es handelt sich allerdings ausschließlich um theologische Probleme, während sonst den Metaphysiker Cajetan die philosophischen Probleme

---

[14]) M. Grabmann, l. c. 554; ders. Geschichte der katholischen Theologie, p. 81 f.
[15]) M. Grabmann, Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus, Angelicum XI p. 555.
[16]) H. Willms O. P. Cajetan und Koellin, in Angelicum, p. 583.
[17]) Willms H., O. P., l. c., p. 583.
[18]) Über das Verhältnis beider Ausgaben, was den Cajetantext anlangt, vgl. M. Cordovani, l. c. passim.

auch bei Kommentierung der theologischen Summe mehr interessiert und beschäftigt haben, also auch von ihm stärker berücksichtigt worden sind als die theologischen. Die Freiheit und Unabhängigkeit seines Denkens hat ihm Melchior Cano bitter zum Vorwurf gemacht, der seine „curiositas", will sagen seinen wissenschaftlichen Vorwitz oder seine müßige Wißbegier rügt: Eine unberechtigte Rüge eines „Schriftstellers, der im Stande war, dem von ihm behandelten Gegenstand auf den Grund zu gehen"[19]), wie voll Lobes ein anderer metaphysischer Schriftsteller hervorhebt, der gleichfalls wie wenige andere dazu im Stande war: Leibniz. Wir werden also die „Irrtümer" Cajetans heute wesentlich anders werten als Melchior Cano. Cajetan war weder in Irrtümern und Fehlern des metaphysischen Denkens befangen, noch wäre von ihm tadelnd eine Sucht nach theologischen Sondermeinungen, wie etwa beim gleichzeitigen Dominikanertheologen Ambrosius Catharinus anzumerken: Cajetan stand fest in den Wahrheitslehren der Philosophia und Theologia perennis, und speziell in Thomas von Aquins System. So werden wir unterstreichen, was Cano rühmend hervorhebt, werden ihm aber in der Kritik kaum folgen: „Ego virum hunc, et saepe alias testatus sum, semper feci maximi. Plurimum enim Ecclesiam Christi suis litteris iuvit. Longum est autem hominis commendare sive eruditionem sive ingenium, modestum etiam universa ipsius opera commendare. Illud breviter dici potest: Cajetanum summis aedificatoribus Ecclesiae parem esse potuisse, nisi quibusdam erroribus doctrinam suam quasi cuiusdam leprae admixtione foedasset et vel curiositatis libidine vel certa ingenii dexteritate posuisset felicissime quidem fere, sed in paucis quibusdam locis acutius sane multum quam felicius. Nam et vetustae traditionis parum et in Sanctorum quoque lectione parum versatus, libri signati mysteria ab his noluit discere, qui non sensu suo illa, sed maiorum traditione, vera scil. Verbi Dei clave aperuerunt. Ita cum plurime scripsisset egregie, vertit ad extremum omnia, et novis quibusdam scripturae expositionibus aliorum, quae vel gravissime dixerat aut elevavit aut imminuit certe auctoritatem."[20]) Obgleich ein wenig rhetorisch schwungvoll und vom spröden Stil des nüchternen Cajetan selbst nicht gebilligt, scheint uns doch Ughellis Charakteristik der wissenschaftlichen Persönlichkeit des großen Thomisten sachlich gut begründet zu sein: „Hic ille est alter Thomas, ingeniorum extrema linea, doctorum virorum miraculum, haereticae pravitatis terror, sacrarum litterarum lumen et fax, scholastici pulveris athleta invictus. Thomisticae doctrinae galeatus defensor, sincerioris doctrinae propugnaculum, ars ac promptuarium subtilium

---

[19]) Vgl. G. W. Leibniz, Theodizee, übers. von Buchenau, Leipzig 1925 (Verlag Meiner), p. 67.

[20]) De locis theologicis, VII., c. 3.

argumentorum, cathedrae demum splendor ac decus; cuius adeo immortalia scripta, ut tamdiu videantur perduratura, quamdiu divinam sapientiam scholastica subsellia personabunt."[21])

Das neue Jahrhundert brachte in Cajetans Leben die große Wende, die den Gelehrten und Ordensmann aus dem Kreis von Universität und Kloster hinausführte in die Laufbahn des Verwaltungsmannes, Kurialen und Diplomaten. Am 28. November 1500 wurde Cajetan vom Kardinalprotektor des Predigerordens zum Generalprokurator ernannt. Er vertauschte dieses Amt mit der höchsten Leitung des Ordens, als er von Julius II. am 20. August 1507 zum Generalvikar des Ordens ernannt wurde, der nach dem am 10. August erfolgten Tode des Ordensgenerals die Geschäfte während der Generalatsvakanz bis zum nächsten Generalkapitel führen sollte. Es überrascht nicht, daß Cajetan vom Generalkapitel am 10. Juni 1508, dem Vorabend des Pfingstfestes, zum Ordensgeneral erwählt wurde.

Ein Dezennium (bis zum 22. Mai 1518) leitete er den Orden, der damals 30 000 Mitglieder zählte, mit Klugheit und Stärke — letzteres war bei den mannigfachen Mißständen, die die lockere Ordensauffassung der Konventualistenpartei im Orden mit sich brachte, sehr notwendig. Bei allem Reformeifer zeigte der der Observantenpartei angehörige Cajetan doch große Mäßigung, ja selbst eine gewisse zum Spott über allzu stürmische Reformbemühungen neigende Skepsis, die ihm von der Savonarola - Partei seines Ordens sehr verargt wurde[22]). Cajetan drang weniger auf viele Gesetze mit strengen Strafsanktionen, die doch niemand befolgte, weil niemand mit der nötigen Autorität ihre Befolgung hätte erzwingen können, sondern auf wenige Vorschriften im Grundsätzlichen. Dem ehemaligen Professor war auch in den Jahren seiner Ordensleitung und darüber hinaus eine erstaunliche literarische Fruchtbarkeit eigen. So ist unter anderem, um nur die philosophischen Schriften zu erwähnen, neben dem großen Kommentar zu De anima des Aristoteles auch der für das uns beschäftigende Analogieproblem wichtige Brief an Franz von Ferrara De conceptu entis am 27. Februar 1509 geschrieben worden. In einer zahllosen Menge von Opuscula ist daneben eine Fülle von theologischen, kanonistischen und soziologischen Fragen behandelt, während ihm zu großen Gesamtdarstellungen wohl die Zeit fehlte. Es ist bei der eminent wissenschaftlichen Veranlagung und Lebenshaltung Cajetans verständlich, daß er darauf bedacht war, den Orden auf der Höhe seiner ihm eigentümlichen Aufgabe: Wissenschaftsorden zu sein, zu erhalten. So richtete er vom Generalkapitel in Genua 1513 die stolzen und doch bescheidenen Worte an die dominikanische Familie: „Gaudeant alii suis praerogativis, nos nisi sacra

[21]) Italia sacra, I Venetiis 1717, p. 444.
[22]) Vgl. Schnitzer, Savonarola, München 1924 II, p. 860.

doctrinae commendet de Ordine nostro actum est". Die Achtung, die Cajetan sich durch seine Amtsführung erwarb, wird wohl am besten beleuchtet durch die Tatsache, daß die Mendikantenorden den „alter Thomas" damit betrauten, ihre gemeinsamen Interessen auf dem Laterankonzil gegen die Angriffe aus dem Weltklerus zu verteidigen, so wie es einst des hl. Thomas Aquinas Aufgabe gegenüber Wilhelm von St. Amour gewesen war. Cajetan löste auch diese Aufgabe zur vollen Zufriedenheit seiner Klienten, was ihm den Titel „Pater mendicantium" einbrachte[23]).

Die Zeitläufte machten es dringend notwendig, daß ein solcher Mann an der Spitze der Dominikaner stand. Bald sollte auch der Papst diesen „vir summi ingenii nec minoris pietatis", wie ihn der hl. Robert Bellarmin nennt, in das Hl. Kollegium berufen. Cajetan, „der unzweifelhaft der bedeutendste Theologe am Hofe Leos X. war"[24]), hatte dem Papsttum schon als General der Dominikaner die wertvollsten Dienste geleistet durch entschlossenen Einsatz des Ordens und eigene literarische Tätigkeit in der gefährlichen Krise des Pisaner Konziliabulums (1511—1512). Sein Traktat De comparatione autoritatis Papae et Concilii (vom Jahre 1511) ist weitaus das bedeutendste Werk der ganzen damals entstandenen Kontroversliteratur. Cajetan tritt darin als Protagonist der alten, hochscholastischen Theorie von der unbedingten, über jede andere kirchliche Gewalt erhabenen Vollgewalt des Papstes auf. Auch in dieser Frage zeigt sich Cajetan als treuen Hüter und Verwalter des Erbes des Aquinaten, unberührt von den gallikanischen Tendenzen des Spätmittelalters. Wie in philosophischen Dingen, so ist er auch in dieser kanonistisch-theologischen Zeitfrage der feste Pfeiler, auf dem die Brücke ruht, die sich von der Hochscholastik zur Trienter Reformzeit spannt. In ähnlich glänzender Weise verteidigt Cajetan im Traktat De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis (1521) die Rechte des Primats gegen Luthers Angriffe. Eine zweite, nicht minder gefährliche Krise sollte der unmittelbare Anlaß seiner Kreierung zum Kardinal werden, ein Ereignis, das grell die sittliche und religiöse Fäulnis des goldenen Roms Leos X. und seines tief gesunkenen Kardinalkollegiums beleuchtete: Die Verschwörung der Kardinäle Petrucci, Riario und Sauli, die Leo X. vergiften wollten. Unter jenen 31 Kardinälen, die Leo am 15. Juli 1517 ernannte — die größte Kardinalspromotion der Kirchengeschichte —, um sich ein gefügiges, aber auch in etwa sittlich reformiertes und theologisch hochstehendes Kardinalskollegium zu schaffen, war auch Thomas de Vio[25]).

Der Kardinal von S. Sisto bekam sogleich Gelegenheit, seine kir-

[23]) Marega, l. c. p. XXXVIII.
[24]) Pastor, L. v., Geschichte der Päpste IV, 1. p. 471.
[25]) Pastor, l. c. IV, 1. p. 140.

chenpolitischen Fähigkeiten erneut unter Beweis zu stellen. Er wurde als Legat nach Deutschland gesandt, um an Kaiser Maximilian I. das geweihte Schwert und den geweihten Hut zu überbringen und um den Kaiser zum Türkenkrieg zu bewegen. Am 11. Juli 1518 versuchte Cajetan, die auf dem Augsburger Reichstag versammelten Reichsstände in einer glänzenden Rede, die den schmucklos schreibenden Gelehrten auch von der Seite des Humanisten kennen lehrt, zu diesem Unternehmen zu begeistern. Trotz seiner detaillierten Vorschläge für die Finanzierung des Kreuzzuges und des Angebots der besten Garantie, daß die gesammelten Gelder auch wirklich diesem Zweck zugeführt würden, ließ sich das Mißtrauen der Deutschen gegen die kuriale Steuerpolitik nicht besiegen. Am 27. August 1518 lehnten die Stände alle Anträge Cajetans ab.

Inzwischen war der Kampf um Luthers Thesen in vollem Gang und Cajetan hatte den Auftrag, auch in dieser gefährlichen Sache den kirchlichen Standpunkt zur Geltung zu bringen. Von zwei Seiten sollte vorgegangen werden: Der Kaiser, der die päpstliche Unterstützung für die Kandidatur Karls von Habsburg begehrte, schien zu großem Entgegenkommen in dieser Frage bereit. Da man in Rom also auf die kaiserliche Unterstützung rechnen zu können glaubte, instruierte man Cajetan am 23. August 1518 zu energischem Vorgehen. Er sollte Luther zitieren, zum Widerruf zwingen und im Fall der Hartnäckigkeit gefangen nehmen und nach Rom schaffen lassen. Auf der anderen Seite hoffte man die Zustimmung des Landesherrn Luthers, des Kurfürsten Friedrichs des Weisen, zu diesem Vorgehen zu erhalten. Am 3. September 1518 beschloß das Römische Konsistorium für den Kurfürsten die von diesem seit Jahren erbetene Auszeichnung der Goldenen Rose.

Cajetan hat in der Tat seine Instruktion nicht befolgt — teilweise dazu übrigens von Leo X. autorisiert, der seinem Legaten nachträglich die Vollmacht gab, Luther nach Augsburg zu laden und die Sache selbständig zu untersuchen und zu entscheiden. Nach einigen ergebnislosen Besprechungen, in denen die gütige Vornehmheit Cajetans auch von den Gegnern anerkannt wird, ließ der Legat den Mönch aus dem Norden ziehen: die Verhandlungen endeten erfolglos. Cajetan konnte kaum anders handeln, da er einsah, daß die Hilfe des Kaisers nur in leeren Worten bestand. Über die Haltung Friedrich des Weisen mag er sich erst recht nicht getäuscht haben, aber bei dem Fehlen jeglicher Druckmittel war Schweigen und Abwarten die klügste Politik. Das Urteil Pastors erscheint demnach ungerechtfertigt hart: „Daß Cajetan der verschlagenen Politik des Kurfürsten so weit entgegen kam, erklärt sich wohl am ungezwungensten aus dem Gefühl seiner theologischen Überlegenheit, demzufolge er sich zutraute, einen wissenschaftlichen Ausgleich finden zu können, dem sich der Gegner fügen müsse. Als ein echter Stubengelehrter,

dem die Weltläufigkeit abging, war der Kardinal einem so durchtriebenen Politiker wie Friedrich nicht gewachsen."[26])

Cajetan, der den leoninischen Hof und seinen Geist gut kannte, wird wohl gewußt haben, daß er unter Umständen bei energischem Vorgehen in der Angelegenheit Luthers an Leo X. keinen Rückhalt finden würde. Die Ereignisse hätten einer solchen Voraussicht schon zu Anfang des Jahres 1519 Recht gegeben. Cajetan erhielt die Weisung, gegen die Wahl Karls von Habsburg zum Kaiser zu arbeiten und die Wahl eines deutschen Kurfürsten zu betreiben. Da man in Rom dabei in erster Linie an Kurfürst Friedrich von Sachsen dachte, war eine möglichst große Zurückhaltung des Römischen Hofes in der lutherischen Angelegenheit selbstverständlich. Die Besorgnis, den Spanier als Kaiser zu sehen, trieb Leo X. dazu, Cajetan durch Breve vom 4. Mai 1519 die Vollmacht zu geben, eine auch bloß von drei Kurfürsten einhellig vorgenommene Wahl im Namen des Papstes für gültig zu erklären — was ein flagranter Bruch der Wahlordnung und Verfassung des Reiches war. Erfolg hatten alle diese Treibereien nicht, es sei denn, daß die antikuriale Erbitterung in Deutschland stieg und der Kardinallegat sich eine empfindliche Abweisung bei den deutschen geistlichen Kurfürsten holte. Karl von Habsburg wurde trotzdem als Karl V. zum deutschen Kaiser gewählt. Dieser völlige Mißerfolg der päpstlichen Aktion trug Cajetan zu allem noch die bleibende Ungnade des Kardinalnepoten Medici ein[27]).

Dem Ansehen Cajetans tat aber dieser diplomatische Mißerfolg keinen Eintrag, weder bei Leo X. noch an der Kurie. Er blieb weiterhin die am meisten beachtete Autorität im Prozeß Luthers. Neben dem Juristen Kardinal Accolti leitete er als Theologe die Kardinalskongregation, welche die Bulle „Exurge Domine" ausarbeitete. Seine Gründlichkeit als Gelehrter, sein Maßhalten Luther gegenüber, zeigte sich auch bei dieser Gelegenheit wiederum, insofern Cajetan dafür eintrat, die katalogisierten lutherischen Irrlehren nicht allgemein als häretisch zu verwerfen, sondern zu jedem beanstandeten Satz eine spezielle Zensurierung zu geben.

Auch kirchenpolitisch war Cajetans Einfluß nicht gebrochen. Er gab bei der Papstwahl Hadrians VI. den Ausschlag, als er bei Stimmengleichheit seinen Akzeß zur Kandidatur des Kardinals von Tortosa erklärte, obwohl dieser von seinem persönlichen Gegner, dem Kardinal Medici, zuerst genannt worden war, und durch diesen Akzeß und seine warme Empfehlung die zur Zweidrittelmehrheit noch fehlenden Kardinäle mit sich zog[28]). Der neue Papst betraute ohne Zögern den ihm von der deutschen Legation her bekannten Kar-

[26]) l. c. IV, 1. p. 254/55.
[27]) l. c. IV, 1. p. 198 Anm. 1.
[28]) l. c. IV, 2. p. 18. Vgl. dazu Cajetans Brief an den Großkanzler Karls V., zit. bei Marega l. c. p. LI not. 2.

dinal, dem er die Tiara verdankte, mit der schwierigen ungarischen Legation. Am 8. Mai 1523 wurde er im Konsistorium zum Legaten für Ungarn, Böhmen und Polen ernannt. Erst am 2. Juli konnte er abreisen, da man die für seine Legation bestimmten 50 000 Dukaten nicht zusammenbrachte. Wesentliche Erfolge konnten angesichts der trostlosen Verhältnisse in Ungarn nicht erreicht werden, da auch in Rom selbst die Dinge so schlimm wie möglich standen. Am 28. Januar 1524 wurde Cajetan abberufen.

Die Abberufung Cajetans war schon vom neuen Papst Clemens VII. verfügt worden — fortan war Cajetans politische und kuriale Rolle nahezu ausgespielt. Er lebte als unbeachteter Warner, vielseitig literarisch beschäftigt, in Rom und mußte alle Schrecken des Sacco di Roma über sich ergehen lassen. Ausgeplündert und verarmt zog er sich in seine Vaterstadt Gaeta zurück, deren Bischof er seit dem 13. April 1519 war. Erst im Herbst 1529 kehrte er nach Rom zurück. Der allgemeine Umschwung der Geister nach dem fürchterlichen Strafgericht des Sacco mag auch Clemens VII. zu einer freundlicheren Haltung gegen den Mann bestimmt haben, den man als einen der hervorragendsten Köpfe der Reformpartei betrachtete. Als Clemens im Sommer 1534 erkrankte, richteten sich aller Augen auf den Kardinal von S. Sisto, in dem man schon den kommenden Papst der Reform zu sehen glaubte. Da wurde er selbst am 10. August 1534[29]) durch den Tod abberufen. Ohne Pomp, wie er gelebt, wurde er im Kreuzgang der Kirche S. Maria sopra Minerva beigesetzt. Nicht in der Kirche, da er nicht beitragen wollte zu dem Mißbrauch, die Kirchen, die allein der Heiligkeit Gottes vorbehalten seien, mit den Überresten sterblicher Menschen zu füllen.

Kapitel II.

DIE QUELLENWERKE ZUR ANALOGIELEHRE CAJETANS.

Über die Lehre Cajetans von der Analogie geben uns Aufschluß sein Erstlingswerk Commentaria in libr. sententiarium, der Kommentar zum Opusculum des hl. Thomas De ente et essentia, die Monographie De nominum analogia, der Kommentar zur I. p. s. th. des hl. Thomas und der Brief De conceptu entis an Franz von Ferrara.

[29]) Dieses Datum wird mit überzeugenden Gründen als der wahre Todestag dargetan von I.-M. Congar O. P., La date de la mort du Cardinal Cajetan, Angelicum XI p. 306 ss.

§ I. Zur Chronologie der Quellenwerke.

Bei Abschluß dieser Arbeit lag uns der Sentenzenkommentar, der noch unediert in der Handschrift Cod. lat. nr. 3076 in der Bibliothèque Nationale zu Paris enthalten ist, nicht vor, da seine Auslieferung nach Deutschland von der Besitzerin verweigert wurde.

Die Bestimmung der Abfassungszeit der Werke Cajetans bietet meist keine besonderen Schwierigkeiten, da er das genaue Datum des Abschlusses auf Jahr, Tag und Ort anzugeben pflegt. Das Opusculum De nominum analogia hat er am 1. September 1498 zu Pavia[30]), den ersten Teil des Kommentars zur Summa theologica des Aquinaten im Jahre 1507, das Antwortschreiben De conceptu entis am 27. Februar 1509 in Rom abgeschlossen. Meinungsverschiedenheiten bestehen lediglich über die Abfassungszeit des Kommentars zu De ente et essentia. M. Grabmann tritt für das Jahr 1491 ein; wir möchten jedoch der Meinung von P. I. Marega O. P. einen gewissen Vorzug geben, der die Abfassungszeit in das Jahr 1494/95 setzt[31]).

Die chronologische Zusammenstellung der Quellenwerke für die Analogielehre ergibt folgendes Bild:

Commentaria in opusculum De ente et essentia S. Thomae 1494/95.

De nominum analogia 1498.

Commentaria in primam partem summae theologiae S. Thomae 1507.

De conceptu entis 1509.

---

[30]) Die Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas, Venetiis 1593 apud Dominicum Nicolinum et Socios enthält diesen Brief, der als Datum den 27. Februar 1519 trägt, desgleichen gilt als Datum der Ausfertigung der in den Opuscula omnia Thomae de Vio Cajetani apud Haeredem Hieronymi Scoti, Venetiis 1580 enthaltene Brief. Doch dürften beide Angaben auf einem Druckfehler beruhen; jedenfalls sind sie falsch. Vgl. Benedictus Reichert O. P. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica tom. IX. p. 90 et cf. Editionem Leoninam tom. XIII. p. XLI und P. I. Marega O. P. Cajetani Vitae operumque brevis descriptio, Angelicum 1934. Eine dieser oben zitierten Ausgaben dürfte auch Mandonnet vorgelegen haben, der in seinem Artikel „il Cardinal Gaetano" in Memoriae Domenicane Firenze 48 (1931) das Jahr 1519 angegeben hat.

[31]) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, p. 321. Grabmann stützt sich auf die Ausführungen Cajetans im Kommentar zu De ente et essentia des hl. Thomas: „Ultimo epilogum fit eorum, quae dicta sunt, in quorum explicatione meam opinionem ita prolatum esse volo, ut ubi veritati consentanea inventa non fuerit, et ingenio et aetati venia detur; adolescentiam enim adhuc ego." P. I. Marega l. c. nimmt das Jahr 1494/95 an und begründet es folgendermaßen: „Nihil tamen obstat, quominus conferatur in annos 1494/95, quibus Cajetanus, etiam adolescentiam agens de rebus metaphysicis publice disserruit. Immo, ex epistula dedicatoria Cajetani ad Benedictum Tyriacam haec chronologia necessario admittenda probatur." Cf. Editionem Comm. in De ente et essentia, Venetiis 1496, nec non item Venetiis 1505. Cf. Laurent O. P. Thomae de Vio Cajetani in De ente et essentia Divi Thomae Aquinatis Commentaria Taurini 1934.

§ II. Verhältnis der Quellen zueinander.

Innerhalb dieser Grenzen soll versucht werden, ob in der Analogielehre Cajetans eine Entwicklung zu beobachten ist, unter welchen Bedingungen nach Ausweis der Quellen sie sich vollzog, wo Beginn, Schwerpunkt und Ende liegen.

I. Das zeitliche Verhältnis.

Aus dem rein zeitlichen Verhältnis der einzelnen Werke läßt sich kein Anhaltspunkt gewinnen: Eine zeitliche Differenz von 5 Jahren trennt das Werk De ente et essentia von der Monographie De nominum analogia. Der Kommentar zur Prima pars der theologischen Summa wurde 1507 abgeschlossen. Seine Abfassungszeit fällt somit in die Jahre vor 1507, etwa zwischen 1505—1507. Die Differenz zwischen De nominum analogia und dem Kommentar zur theologischen Summe beträgt also ungefähr sechs Jahre. Die Abfassungszeit der Prima pars liegt ihrerseits wiederum drei bis vier Jahre vor der Abfassung des Briefes De conceptu entis. Die Zeitabstände zwischen den Abfassungszeiten sämtlicher hier einschlägigen Quellenwerke sind nur gering und gestatten keine Zäsur.

Beachtet man, daß Cajetan den Kommentar zu De ente et essentia im 26. Lebensjahr schrieb, bei Abschluß des Opusculums De nominum analogia das 30. Lebensjahr noch nicht vollendet hatte, so wird man beide Schriften zu den Jugendwerken rechnen müssen.

Der Kommentar zur Prima pars, bei dessen Abschluß Cajetan im 38. Lebensjahr stand, und der Brief De conceptu entis, von Cajetan im Alter von 39 Jahren geschrieben, sind den Werken aus dem reifen Mannesalter Cajetans zuzuzählen.

II. Das inhaltliche Verhältnis.

Es ist somit zur Klarstellung der Frage, wie weit nach den Quellen von einer Entwicklung der Analogielehre Cajetans gesprochen werden kann, zunächst das Verhältnis der beiden Jugendwerke zueinander und sodann das Verhältnis dieser Jugendwerke zu den späteren Werken zu untersuchen.

Die Monographie Cajetans De nominum analogia nimmt unter sämtlichen hier in Frage stehenden Schriften dadurch eine beherrschende Stellung ein, daß Cajetan in ihr systematisch und ausschließlich über die Analogie handelt, im Kommentar zu De ente et essentia und zur Summa theologica dagegen nur gelegentlich, veranlaßt durch die von ihm zu kommentierende Vorlage; in der Schrift De conceptu entis geht er nur auf zwei sehr spezielle Punkte des Analogieproblems ein.

A. Verhältnis des Traktates De nominum analogia zum Kommentar zu De ente et essentia.

Im Kommentar zu De ente et essentia finden wir den Grundriß für die spätere Analogielehre bereits vorgezeichnet; dort, wo Cajetan gegen Scotus und Antonius Trombetta die Analogie des Seins verteidigt[32]), entwickelt er die in De nominum analogia eingehend begründete Dreiteilung in Analogia inaequalitatis, Analogia attributionis und Analogia proportionalitatis. Diese in De nominum analogia konsequent durch das ganze Werk durchgeführte klassifizierende Terminologie gebraucht er hier noch nicht, hat jedoch, wie im späteren Hauptwerk, für jede dieser drei Arten Definitionen geliefert, in denen der Grundgedanke einer jeden der späteren Definitionen schon durchleuchtet:

So schreibt er in der III. Quaestio seines Kommentars[33]):
„Quoad primum sciendum est, quod aliquid dupliciter contingit de aliquibus praedicari per prius et posterius. Uno modo secundum esse illius praedicati illud dicitur praedicari analogice secundum esse, quod perfectius habet in uno, quam in alio, et sic omne genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus eo quod perfectius esse necessario habet in una specie quam in alia."

Die Definition in De nominum analogia[34]), wo er diese Analogieart „analogia inaequalitatis" nennt, lautet:
„Analoga secundum inaequalitatem vocantur, quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata."

An der Kürze und Prägnanz der Definition in De nominum analogia erkennt man auf den ersten Blick die selbständige Sprachfassung und eigenständige Formung der Gedanken, eine Folge der fortgeschrittenen spekulativen Reife Cajetans und Beherrschung des Gedankenganges. Klar erkennbar sind die Quellen, aus denen Cajetan die Elemente dieser in De ente und essentia aufgestellten Definition schöpft:

a) Die Sprache ist noch völlig durchsetzt von einer Terminologie, deren sich Thomas bei der Behandlung der gleichen Materie bedient

[32]) De ente et essentia q. III. p. 5 v in Divi Thomae Aquinatis opera omnia Venetiis 1593 tom. IV.
[33]) l. c. p. 5 v et 6 r.
[34]) De nominum analogia, cap. 1.

hat. Thomas spricht von dieser Analogie in I. Sent. dist. 19 qu. 5 a. 2 ad 1: „Aliquid dicitur secundum analogiam ... vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit, quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus." Dieses Moment seiner Definition: „praedicari analogice secundum esse, quod perfectius habet esse in uno quam in alio", hat Cajetan offenbar von Thomas übernommen.

b) Averroes, auf den Cajetan sich hier in De ente et essentia unter genauer Quellenangabe beruft[35]), zitiert er auch an der entsprechenden Stelle des Buches De nominum analogia[36]), wo er ihn in gleichem Sinn, wenn auch dem Zweck des Buches entsprechend weit ausführlicher und intensiver auswertet. Jenes zweite Moment seiner Definition, die Aussage „per prius et posterius", hat er Averroes entlehnt. Denn Thomas kennt diese Redewendung nur im Zusammenhang mit der Attributionsanalogie.

Ein ähnliches Bild bietet sich bei der zweiten Analogieart, die Cajetan in De nominum analogia[37]) „analogia attributionis" nennt. Er schreibt

in De ente et essentia[38]):
„Illud vero dicitur praedicari analogice seu per prius et posterius secundum rationem propriam, quod de uno praedicatur sine respectu ad aliud: de altero vero nonnisi respectu ad aliud."

in De nominum analogia[39]):
„Analoga autem secundum attributionem sunt, quorum nomen unum est, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diversa secundum habitudines ad illum."

Beide Definitionen stimmen sachlich vollkommen überein. Die erste aus De ente et essentia weist noch sehr starke Ähnlichkeit mit Texten aus verschiedenen Werken des hl. Thomas auf, wie nachstehender Vergleich zeigt:

„Illud vero dicitur praedicari seu per prius et posterius secundum rationem propriam, quod de uno praedicatur sine respectu ad aliud,

„Aliquid dicitur secundum intentionem et non secundum esse, et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen esse non habet nisi in uno."[40])

---

[35]) VII. Met. edit. apud Juntas, 1592 vol. VIII fol. 137, 22—23.
[36]) De nominum analogia, c. I in fine.
[37]) l. c.
[38]) l. c.
[39]) l. c.
[40]) I. Sent. Dist. q. 2 a 11 ad 6.

de altero vero nisi respectu ad aliud."[42])

„Aliquid praedicatur (analogice) de duobus per respectum ad alterum."[41])

oder:

„Nota secundo, quod duplicia sunt analogata, quaedam secundum determinatam habitudinem unius ad alterum."[43])

„Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiae, quae accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum."[44])

Die Beschreibung dieser Analogieart, die Cajetan in De ente et essentia einige Zeilen später, wo er die Frage der Analogie wieder aufgreift, liefert, ist überraschend ähnlich jener in De nominum analogia. Die Hauptmomente der späteren Definition sind hier gut erfaßt und sachlich zur Darstellung gebracht, wenn auch in allen übrigen Stellen diese Sicherheit und Klarheit der Formulierung nicht erreicht ist:

„Analogata sunt, quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est aliquo modo eadem et aliquo modo diversa
seu
secundum quid eadem et secundum quid diversa."

„Analogata autem secundum attributionem sunt, quorum nomen commune est, ratio autem secundum nomen est eadem secundum terminum et diversa secundum habitudines ad illum . . . clare patet rationem sani esse nec omnino diversam; sed eandem secundum quid et diversam secundum quid."[45])

Die Analogia proportionalitatis des Traktates De nominum analogia nennt Cajetan in De ente et essentia Analogia secundum proportionalitetem. Es ist der Mannigfaltigkeit der thomistischen Ausdrucksweise[46]) gegenüber schon ein Fortschritt, wenn Cajetan diese Analogie kurz und bestimmt Analogia secundum proportionalitatem nennt. Bis zur späteren Benennung als Analogia proportionalitatis ist es nur noch ein kleiner Schritt: Cajetan hat aber auch später in De nominum

[41]) De pot. q. 7. a. 7.
[42]) De ente et essentia l. c.
[43]) l. c.
[44]) De verit. q. 2. a. 11 ad 6.
[45]) De nominum analogia, c. 2.
[46]) Vgl. das Kapitel dieser Arbeit: „Einteilung der Analogie".

analogia noch diese Ausdrucksweise angewandt. Sie ist ihm fast noch geläufiger als die einfachere Ausdrucksweise, wie Kap. III. ss. des Traktates De nominum analogia ausweisen; schon hier haben wir eine seiner später klassisch gewordenen einteilenden Bezeichnungen vor uns. Es versteht sich nach den bereits angeführten Belegstellen, daß die Begriffsbestimmung, wie wir sie in De nominum analogia cap. III vorfinden, auch hier in allen wesentlichen Teilen schon vorhanden ist:

„Analogata vero secundum proportionalitatem habent nomen commune et rationem secundum illud nomen aliquo modo eandem et aliquo modo diversam: habent rationem eandem secundum quid propter identitatem proportionis, quae in eis invenitur et secundum quid diversa propter diversitatem naturarum suppositarum illis proportionibus . . . salvatur identitas proportionum cum diversitate naturarum et unitate nominis."

„Analoga secundum proportionalitatem dicantur, quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem. Vel sic: analoga secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem."

Die in De nominum analogia als Grundlage der Beweisführung immer wieder angezogene Definition des allgemeinen Wesens der Analogie findet sich in beiden Werken sachlich und wörtlich völlig übereinstimmend.

„Analogum est medium inter purum aequivocum et univocum: sicut inter idem simpliciter et diversum simpliciter cadit medium. Idem secundum quid et diversum secundum quid. Et . . . medium sapit naturam utriusque extremi."

„Quoniam autem analogia est media inter aequivocationem puram et univocationem, ex extremis natura medii declaranda est."

Cajetan hat diesen Ausführungen sowohl in De ente et essentia wie in De nominum analogia die gleichen, bekannten klassischen Beispiele aus Aristoteles und Thomas beigegeben. Diese mit unseren Zitaten umfassen das Wesentliche dessen, was er in De ente et essentia über das Wesen der Analogie sagt.

Wir haben feststellen können, daß Cajetans Abhängigkeit vom hl. Thomas in seinem Kommentar zu De ente et essentia oft bis in einzelne Formulierungen hinein offen zutage tritt. Andererseits regt sich an mehreren Stellen der später so erfolgreich sich auswirkende Wille, sowohl gedanklich zu systematisieren, als auch die Teile dieser so geschaffenen Ordnung mit klassifizierenden Namen zu belegen. Originelle Gedanken Cajetans finden sich hier nicht, es sind vielmehr Gedanken des hl. Thomas, die er in seinem Kommentar, wie wir zeigen konnten, aus den verschiedenen Werken zusammenträgt, organisch einbaut, und im Kampf gegen die Scotisten einsetzt. Eine gedankliche Weiterführung und eine tiefere und umfassendere Durchdringung des Analogieproblems bringt erst sein Werk De nominum analogia. Auf den im Kommentar zu De ente et essentia niedergelegten, gesammelten Gedanken als Fundamenten, die im festen Grund der Tradition ruhen, erhebt sich der große Bau einer geschlossenen Analogielehre, wie wir sie in De nominum analogia bewundern. Das zwischen De nominum analogia und De ente et essentia bestehende Verhältnis ist sozusagen das Verhältnis von Schößling und Baum: zwischen De ente et essentia und De nominum analogia liegt eine konsequente und geradelinige Entwicklung, entsprechend dem geistigen Gesetz, dem Cajetan sich fügt: dem immanenten Gesetz des thomistischen Systems.

B. Verhältnis des Traktates De nominum analogia zur I. p. s. theol.

Cajetan hat mit dem Traktat De nominum analogia seine Arbeit über das Analogieproblem abgeschlossen. An keiner Stelle seiner späteren Schriften läßt er sich auf eine neue Erörterung der Analogiefrage ein, obwohl z. B. in den großen Kommentaren zur Summa des hl. Thomas die Vorlage ihn öfters dazu zwingt, der Analogie Erwähnung zu tun. Im Kommentar zur Quaestio XIII der p. I. der s. th. des hl. Thomas, wo Thomas ausdrücklich auf die Analogie zu sprechen kommt wie sonst nicht mehr in der ganzen Summa, verweist Cajetan kurz und knapp auf sein Spezialwerk De nominum analogia: „Hanc materiam si vis plane intelligere, vide saepe dictum Opusculum De nominum analogia“[47]). Er selbst steht hier-

[47]) I. p. s. th. q. 13. verweist Cajetan häufig auf De nominum analogia. Im art. V. ad X. sagt er nach einigen erklärenden Bemerkungen: „Ille vero ut continens eos, ut diffuse scripsimus in tractatu De nominum analogia“. Über das hier angeschnittene Problem, wie der univoke und der analoge Begriff von den Analogata bezw. von den Univokata sich unterscheide, handelt er im 4. cap. des angegebenen Traktates. Etwas später schreibt er in der q. 13: „Deus est perfectus ens creatura, comparatio fit in ratione entis, una secundum analogiam et sic communi utrique, ut alibi docuismus“ (Cf. cap. VIII. tractatus De nominum analogia). Im gleichen Artikel ad XI. beruft er sich nach einer De-

mit auf dem Standpunkt, daß das Wesentliche, was er zur Lösung dieses Problems zu sagen hatte, von ihm bereits in De nominum analogia niedergelegt sei. Durch dieses Urteil Cajetans an einem Werke, das zu den besten seiner Art zählt, gewinnt das Opusculum De nominum analogia außerordentlich an Bedeutung. Immer wieder hat sich Cajetan zu den in seinem Frühwerk niedergelegten Gedanken bekannt, die einer Ergänzung durch ihn selbst nicht mehr bedürften.

C. Verhältnis des Traktates De nominum analogia zum Brief De conceptu entis.

Der kleine Traktat De conceptu entis ist ein von Rom datiertes Antwortschreiben Cajetans auf einen Brief, den Franz von Ferrara aus Bologna, wo er als Magister studentium tätig war, an Cajetan gerichtet hatte. In diesem Brief bat Franz v. Ferrara um die Lösung einiger Zweifel, die ihm bei der Lektüre der Traktate Cajetans aufgestiegen waren. Die Antwort Cajetans auf diesen Brief wirft neues Licht auf das Verhältnis der beiden Werke De ente et essentia und De nominum analogia einerseits und seine Stellungnahme zur Lehre des hl. Thomas in der Analogiefrage andererseits. Franz von Ferrara ist der Meinung,

1. Cajetan habe in De ente et essentia bezüglich des Conceptus mentalis des Seins eine andere Auffassung vertreten als in dem späteren Werk De nominum analogia.
2. die in De nominum analogia dargelegte Meinung widerspreche der Lehre des hl. Thomas.

Es ist sehr aufschlußreich zu sehen, wie Cajetan im Alter von 40 Jahren, also 10 Jahre nach Abschluß des Buches De nominum analogia und 15 Jahre nach Fertigstellung seines ersten Kommentars zum hl. Thomas (De ente et essentia) in schlüssigen Gedankengängen nachzuweisen sich bemüht, daß 1. zwischen seinen Lehren in De ente et essentia und im Traktat De nominum analogia untereinander kein Widerspruch bestehe, und daß 2. seine Darstellungen in beiden Büchern mit der Lehre des hl. Thomas voll übereinstimmten. Dieser Brief ist nicht so sehr wichtig wegen seines Beitrages zur Analogielehre — aus dem gesamten Fragenkomplex wird nur eine einzige Frage herausgelöst und unter einem bestimmten Gesichtspunkt be-

finition allgemeinen Charakters auf eine in De nominum analogia cap. I., II., et III. angegebenen Ausführungen über die Analogiearten und ihr Wesen: „Quaedam (i. e. analogata) vero sunt, quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est diversa secundum aliud: et haec multis modis inveniuntur comprehenduntque sub se analoga, ut alibi ostendimus". Im art. 6 weist er in gleicher Weise auf cap. VII tractatus De nominum analogia hin.

handelt —, sondern des Zeugnisses wegen, das er ablegt für die Stellungnahme des älteren Cajetan. Er schließt die Kette der Zeugnisse, die für alle Perioden seines Lebens und alle für die Analogielehre in Frage kommenden Werke in eindeutiger Weise dartut, daß ihre Darstellungsweisen in engster Verbindung stehen mit der in De nominum analogia niedergelegten Lehre.

Kapitel III.

DIE QUELLEN CAJETANS.

Aufschluß über die Quellen, aus denen Cajetan seine Analogielehre geschöpft hat, geben seine Schriften, vor allem sein Kommentar zu De ente et essentia und in hervorragender Weise der Traktat De nominum analogia.

In seinem Frühwerk De ente et essentia ist Hauptquelle Thomas von Aquin, wie bereits oben erwähnt. Es ist begreiflich, daß er hier die Thomasstellen, aus denen er schöpft, kaum zitiert; er kommentiert ja den Meister selbst und so ist es nicht verwunderlich, daß er Gedanken des hl. Thomas verwendet, ohne ihren Fundort anzugeben, ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Gewohnheit.

§ 1. Die Quellen Cajetans im Kommentar zu De ente et essentia.

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir schon darauf hingewiesen, daß Cajetan in seiner Bestimmung der Analogia inaequalitatis[48]) Bruchstücke der von Thomas in I. Sent. dist. 19 gegebenen Definition wörtlich anführt und die Gesamtdefinition sich inhaltlich mit der Thomasdefinition deckt. Die an gleicher Stelle von Cajetan gelieferte Definition für die später von ihm Analogia attributionis genannte Analogie findet sich in ihren Teilen fast wörtlich bei Thomas in I. Sent. dist. 19 und De pot. qu. VII. a. 7.

Seine Ausführungen über das diese Analogie begründende Definitionsverhältnis von Analogatum primum und Analogata cetera hat in

[48]) De ente et essentia q. 3. p. 5 v.

gleicher Deutlichkeit Thomas in De verit. q. II a. 11 ad 6[49]). Seine kurz darauf folgende Definition der Analogie: „Analogum est medium inter purum aequivocum et univocum: sicut inter idem simpliciter et diversum simpliciter, cadit medium idem secundum quid et diversum secundum quid. Et sicut medium sapit naturam utriusque extremi", zeigt so große Ähnlichkeit in allen Punkten mit der von Thomas in I. q. 13 a. 5 gebotenen: „et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non univoce pure neque pure aequivoce .... et iste modus communitatis medius est inter puram aequavocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis, quae analogice dicuntur, est una ratio sicut est in univocis; nec totaliter diversa sicut in aequivocis", daß wir diese Stelle als Quelle Cajetans bezeichnen können, wiewohl Thomas noch an anderen Stellen, so IV. Met. l. I[50]) und XI. Met. l. III[51]) sich in gleichem Sinne, wenn auch nicht in gleicher Ausführlichkeit äußert. Weiterhin konnten wir schon feststellen, daß die zweite Definition der Attributionsanalogie, die bei Cajetan der eben genannten Definition aus De ente et essentia folgt, als „analogia secundum determinatam habitudinem unius ad alterum" von Thomas genannt wird „analogia secundum determinatam habitudinem unius ad alterum"[52]). Cajetan hat sie wörtlich übernommen. Ein einziges Mal bezeichnet er in diesem Zusammenhang die Quelle, aus der er schöpft, genau: dort nämlich, wo er die Autorität des hl. Thomas für die Meinung anruft, daß unsere Begriffe auf Gott und Kreatur nach Art der Proportionalitätsanalogie angewendet werden müssen. Er zieht dort heran De verit. qu. II a. 2.

Die Atmosphäre Paduas, in der Cajetans Kommentar zu De ente et essentia entstand, hat, wie wir im 1. Kapitel bereits anführten, auf ihn als Wissenschaftler nicht unbeträchtliche Eindrücke

---

[49]) „Cum enim definies sanum praedicatur de animali, non pones in definitione eius respectum aliquid horum. Cum autem definies, sanum praedictum de urina in definitione eius ponetur respectus ad sanitatem animalis sanitate. Et similiter in definitione dietae et medicinae in eo, quod sunt ... ens praedicatur analogice, ita quod absolute praedicetur de substantia, de accidentibus vero non sit relative ad substantiam." „Unum in definitione alterius ponetur sicut substantia in definitione accidentis, quid unum in definitione duorum ex eo, quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis." De Verit. q. 2. a. 11 ad 6.

[50]) IV. Met. l. 1. schreibt Thomas: „Quandoque vero secundum rationes, quae partim sunt diversae et partim non diversae . . . et illud dicitur analogice praedicari" und

[51]) XI. Met l. III: „Manifestum est enim, quod quae sic dicuntur media sunt inter aequivoca et univoca".

[52]) De Verit. q. 2. a. 11. ad 6.

hinterlassen. Sein Kampf mit den Averroisten zwang ihn, sich mit Averroes zu beschäftigen. Cajetans ruhiger Art entsprach es jedoch nicht, alle Thesen des Averroes ungeprüft zu verwerfen. Wo Averroes ihm eine gute Aristoteleskommentierung zu bieten schien, hat er sie übernommen und verarbeitet. Er greift z. B. in der Analogiefrage an einigen Stellen auf Averroes zurück und gibt den Fundort jeweils genau an. So wenn er unter Berufung auf Averroes sagt, der analoge Begriff der Analogia inaequalitatis werde von den Analogiegliedern nach Art eines Genus von den Species ausgesagt, „praedicari per prius et posterius". Der genaue Text des Averroes an der von Cajetan bezeichneten Stelle XII. Met. text. 2 lautet: „Prioritas enim invenitur in eodem genere et in diversis generibus, quae dicuntur in respectu eiusdem rei, ut dicitur ens de decem praedicamentis". Zur Bekräftigung seiner Ausführungen zur Proportionalitätsanalogie beruft sich Cajetan weiterhin auf Averroes in XII. Met. text. 28 und bei der Frage, wie das Sein von Gott und der Kreatur ausgesagt werde, auf IV. Met. text. 3.

Aristoteles wird zweimal unmittelbar in Verbindung mit Averroes und nur ein einziges Mal getrennt angezogen und zwar zu den gleichen Problemen wie den eben angedeuteten. (XII. Met. text. 28; I. Eth. cap. 1; IV. Met. text. 3).

Wir stellen fest, daß Cajetan in De ente et essentia von Thomas den ausgiebigsten Gebrauch macht, sich nicht über die Ausführungen des hl. Thomas hinauswagt, vielmehr sich damit begnügt, die thomistischen Gedanken aus den verschiedensten Thomastexten zusammenzutragen und geordnet in seinen Gedankengang einzubauen. Averroes und Aristoteles treten bei der eigentlichen Darstellung des hierbei aufgeworfenen Analogieproblems und seiner Anwendungen kaum in Erscheinung; ihre Werke werden erst nach Lösung des Problems als autoritative Zeugnisse für die Richtigkeit der Lösung angeführt.

§ II. Die Quellen Cajetans im Buch De nominum analogia.

Weit einfacher sind die Quellen freizulegen, deren sich Cajetan in seinem Traktat De nominum analogia bedient hat. In diesem Traktat bemüht er sich, alle Quellen genau anzugeben. Erleichtert wird unsere Aufgabe durch die Methode Cajetans, nach Möglichkeit die Meinungen derer, denen er gefolgt ist, geschlossen nacheinander anzuführen, und weiters das Problem der Analogie unter dem doppelten Gesichtspunkt der Einteilung und der Definition der einzelnen Analogiearten einerseits und der aus der Definition sich ergebenden charakteristischen Eigenarten der einzelnen Analogieformen andererseits in besonderen Kapiteln getrennt zu behandeln. Dieser Methode

bei unserer Untersuchung Rechnung tragend, prüfen wir die von Cajetan benutzten Quellen unter diesen zwei Gesichtspunkten.

a. Cajetan teilt die Analogie ein in Analogia inaequalitatis, Analogia attributionis und Analogia proportionalitatis. Diese Einteilung erwähnt er im 1. Kapitel nur mit einem einzigen Satz und geht sofort auf die Definition und Erklärung der einzelnen Arten über und bringt dadurch, indem er sich zu zeigen bemüht, daß der Sache nach diese Einteilung schon vor ihm vorgenommen wurde, den Nachweis für die Berechtigung seiner von ihm erstmals vollzogenen, klassifizierenden Einteilung.

1. Wortdefinition. Das Wort Analogie erklärt Cajetan als Proportio oder Proportionalitas und beruft sich auf die Tradition: „ut a Graecis accepimus". Nähere Quellen gibt er nicht an. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der Gewährsmann Cajetans nur Thomas ist, der die Definition mit besonderer Klarheit in De verit. qu. II a. 11 liefert: „nec omnino univoce nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur: sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictum, quam secundum proportionem."

Beide dürften sich auf Aristoteles beziehen, der in VII. Phys. 4, 11 (D. II, 340. 17—20) ausführt: „*Και σημαίνει ὁ λόγος οὗτος, ὅτι το γένος ουχ εν τι, αλλα παρά τούτο λανθάνει πολλά, εισί τὲ τῶν ὁμωνυμιών αἱ μὲν πολυ απέχουσαι, αἱ δὲ ἔχουσαι τίνα ὁμοιότητα, αἱ δ' εγγύς η γένει ἡ αναλογίᾳ ...*" und in I. Eth. Nik. VI, 12 schreibt: „*Ἀλλ' αρα γε τῷ αφ' ἑνός ειναι, η πρὸς εν ἁπάντα συντελείν, η μαλλον κατ' αναλογίαν.*"

2. Im zweiten und vierten Kapitel stützt Cajetan seine Sachdefinition dadurch, daß er zeigt, wie der sachliche Bestand dieses Analogieverhältnisses schon im Namen Analogia liegt[53]), und der Gebrauch des Namens Analogia schon auf die „Lateiner" zurückgehe[54]): „Haec apud Latinos analoga dicuntur, quia proportiones diversas ad unum dicunt ....".

Im dritten Kapitel, wo Cajetan die Ansicht vertritt, daß das Wort Analogia eigentlich nur der Analogia proportionalitatis zukomme, beruft er sich auf den Gebrauch der „Griechen" und führt als Belegstelle Aristoteles IV. Met. c. VI n. 15 (D. II, 520, 34) an.

Die allgemeine Umschreibung Cajetans, daß die „analogia media est inter aequivocationem puram et univocationem"[55]), die dem

[53]) De nominum analogia, cap. 5: „Ex ipso analogiae vocabulo patet, quod analogo nomine non simpliciter una res, sed res proportione significatur".

[54]) Augustinus schreibt: „Graecum nomen nostri quidam proportionem vocaverunt" (De Musica 1. 1. c. 12 ML 32, 1097) und Quintillian: „*αναλογια*, quam proxime ex Graeco in Latinum transferentes proportionem vocaverunt (Instit. Orat. I. 8; V., 11).

[55]) De nominum analogia, cap. IV. in princ.

ganzen Traktat methodisch zu Grunde liegt, findet sich bei Aristoteles in I. Phys. V. 8—9 und bei Thomas I. p. qu. XIII a. 5; V. Met. l. I. und XI. Met. l. III. Cajetan fußt hier auf Aristoteles und mehr noch auf Thomas, ohne eine einzige dieser Quellen anzugeben.

b. Nach Untersuchung der Quellen für die von Cajetan gegebene allgemeine Definition wenden wir uns den allgemeinen Analogiearten zu.

Die Begriffsbestimmung der Analogia inaequalitatis im 1. Kapitel des Traktates De nominum analogia sucht Cajetan bis auf die letzten Elemente dieser Bestimmung zu unterbauen mit zwei Zitaten aus Aristoteles[56]) und je einem erklärenden Zitat aus Thomas[57]) und Averroes[58]).

Die Analogia attributionis erfährt nach der eigenen Darlegung der diese Analogie ausmachenden Sachverhalte einen soliden Unterbau durch Cajetan, der in überraschender Fülle Zitate aus Aristoteles, Averroes und Thomas zusammenträgt. Es werden zitiert aus Aristoteles IV. Met. text. 2; III. Met. text. 2[59]); I. Eth. cap. 7[60]) wird zweimal angeführt; II. Phys. text. 239[61]), in princ. Praedicam. (D. I. 1, 1—3); zweimal beruft er sich ohne genaue Angabe auf Aristoteles: „Ut pluries in Metaphysica patet“[62]) und „ex dicto et consuetudine Aristotelis patet“[63]). Aus dem hl. Thomas werden mit genauer Angabe nur die Textstellen in I. Sent. dist. 19,5 a. 1, ohne genaue Quellenangabe, in der Mitte des 2. Kap., jene Stellen angezogen, in denen Thomas von der Einteilung der Attributionsanalogie spricht, wie sie sich findet in De verit. II. qu. a. 11 et ad 6; De pot. qu. VII a. 7. Unverkennbar ist seine Anlehnung an Thomas[64]), wo er vom numerischen Charakter und dem in dieser Analogie zwischen den Analogata bestehenden Definitionsverhältnis handelt[65]). Auf Averroes bezieht sich Cajetan ganz am Ende des 2. Kapitels, spricht nur von den „Arabern“, ohne Averroes zu nennen oder eine genaue Quelle anzugeben. Die Gedanken, die Cajetan hier ausspricht, finden sich bei Averroes I. Eth. c. VI.

Die Analogia proportionalitatis. Auch hier findet sich die Dreizahl der Autoritäten. Aus den Schriften des Aristoteles

[56]) IX. Met. cap. 10 n. 3. (D. II., 584, 24—29) et VII. Phys. cap. IV. n. 11 (D. II, 340, 18—19).
[57]) I. Sent. Dist. 19.
[58]) XII. Met. text. 2.
[59]) III. Met. II., 1—2 (D. II. 500, 14—28).
[60]) I. Eth. Nic. VI., 2 (D. II., 5, 13—17).
[61]) II. Phys. III., 12 (D. II., 265, 40—43).
[62]) Die Stellen, die Cajetan im Auge hat, sind VI. Met. cap. 4; III. Met. cap. 2.
[63]) De nominum analogia, cap. II in fine.
[64]) IV. Met. 1., 1. in princ.
[65]) Thomas: De Verit. q. 2. a. 11. a. 6. Cajetan: cap. II. in medio.

werden mit genauer Angabe der Quellen angezogen die Stellen IV. Met. in pr.[66]); VII. Met. text. 15[67]); V. Met. text. 12[68]); II. Post. cap. XIII[69]); I. Eth. cap. 7; II. Elench. in fine; ohne Quellenangabe zitiert er: „sicut enim in corpore visus in anima intellectus", eine Bemerkung, die sich bei Aristoteles findet in I. Eth. cap. VI n. 12 (D. II 5, 13—17). Vom hl. Thomas werden mit genauer Angabe der Quellen vorgelegt: I. Eth. cap. VI 1. 7 in fine und I. Sent. dist. 19. Bleiben die von Cajetan aus Thomas zitierten Stellen an Zahl auch weit hinter den Aristoteleszitaten zurück, so ist die Abhängigkeit Cajetans von Thomas an einigen Stellen so offenkundig, daß leicht die nichtzitierte Parallelstelle bei Thomas gefunden wird. So wenn Cajetan definiert: „Proportio vocetur habitudo unius quantitatis ad aliam"[70]), steht diese Definition bei Thomas: „Proportio nihil est aliud, quam habitudo unius quantitatis ad aliam"[71]); sagt Cajetan[72]): „Proportionalitas dicatur similitudo duarum proportionum", so schreibt Thomas: „Proportionalitas nihil aliud est quam aequalitas proportionis"[73]). Wiederum entsprechen Cajetans Worten: „Transtulerunt tamen philosophi proportionis nomen ad omnem habitudinem conformitatis, commensurationis, capacitatis etc. Et consequenter proportionalitatem extendunt ad omnem similitudinem habitudinum"[74]) die Worte des hl. Thomas: „Secundum quod nomen proportionis translatum et ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam"[75]). Die Einteilung der Analogia proportionalitatis in eine Analogia metaphorica et propria findet sich der Sache nach bei Thomas in De verit. qu. 2 a. 11, wo er die Analogia metaphorica Analogia symbolica nennt. Der Ausdruck „metaphorice" findet sich bei Thomas in s. th. I. p. qu. 13 a. 9; De verit. qu. 7 a. 2; IV. Sent. dist. 45 qu. 1 a. 1 und öfter. Von Averroes wird die bereits im 2. Kapitel gedanklich verwertete Stelle in diesem Kapitel genau zitiert[76]), weiterhin eine Stelle aus dem Kommentar des Averroes[77]) zu IV. Met. cap. VI des Aristoteles, und am Ende des Kapitels nimmt Cajetan wieder Bezug auf die bereits zweimal zitierte Averroesstelle in I. Eth. c. VI.

---

[66]) III. Met. cap. II. n. 1—2 (D. II., 500, 14—28).
[67]) VI. Met. cap. I v. n. 9 (D. II., 541, 41—42).
[68]) IV. Met. cap. 6 Met. 15 (D. II., 250, 34).
[69]) II. Poster. (D. I. 167, 48).
[70]) De nominum analogia, cap. III in princ.
[71]) V. Met. l. 5.
[72]) cap. IV. in princ.
[73]) V. Met. l. 5.
[74]) c. 3 in princ.
[75]) De Verit. q. 23 a. 7. ad 9.
[76]) I. Eth. cap. 4.
[77]) Bei Averroes V. Met. c. VI.

In den weiteren Kapiteln (IV—XI) beruft sich Cajetan bei der Darlegung der entscheidenden Sachverhalte der verschiedenen Analogien immer wieder auf die Autorität des hl. Thomas, Averroes und zuweilen Alberts des Großen. Dem ganzen 4. Kapitel liegt die von Thomas[78]) übernommene Definition der Analogie als Mittleres zwischen Aequivokation und Univokation zu Grunde; im Anfang des 5. Kapitels zieht Cajetan das 5. Buch der Metaphysik des Aristoteles[79]) heran, stützt sich bei der Zergliederung der Proportionalitätsanalogie in ihre Elemente auf V. Eth.[80]) und zitiert als Zeugen für die Richtigkeit seiner Anschauung über die Abstraktionsweise des analogen Begriffes von den Analogiegliedern Aristoteles, Thomas, Averroes und Albert in einem Atemzug[81]). Im 6. Kapitel finden wir des Aristoteles I. Topik[82]), des hl. Thomas V. Met.[83]), wiederum des Aristoteles und zugleich des Porphyrius Autorität ohne Angabe der Fundstelle. In bekannter Reihenfolge finden wir die Großen der Philosophie sofort zu Anfang des 7. Kapitels zur Begründung des Definitionsverhältnisses zwischen Analogon und Analogata angeführt: „Et conformat haec expositio ipsa analogiae ab Aristotele[84]), Averroe[85]) et S. Thoma[86]) in I. Eth. posita". Thomas[87]) folgt in der gleichen Beweisführung in der Mitte des Kapitels im Verein mit Averroes und gegen Ende ein drittes Mal[88]). Im 8. Kapitel wird Thomas De pot. qu. VII a. 7 zweimal, sowie sein IV. Met. 1. I und Aristoteles I. Eth. Nic. c. VI. 12 (D. II. 5, 13—17) angezogen. Das IX. Kapitel beruft sich auf III. Met. 1. VIII des hl. Thomas, das X. Kapitel auf Aristoteles' II. Elench. 10[89]) und II. Post. cap. XIII, Thomas De pot. II. a. 5 und ein zweites Mal auf Thomas ohne genaue Quellenangabe[90]). Das Schlußkapitel des Traktates, in dem Cajetan zur vorsichtigen Anwendung der Analogie mahnt und einige Gebrauchsregeln aufstellt, beruft sich auf Aristoteles V. Phys. text.

---

[78]) I. p. s. th. q. 13 a. 5 et XI. Met. l. III.
[79]) IV. Met. c. 9. n. 6 (D. II., 552, 28).
[80]) V. Eth. c. III. l. 8 (D. II., 55, 42).
[81]) „Tum quia contra Aristotelis autoritatem in II. Poster. inferius adducendam (in II. Poster. c. XIII. n. 3 (D. I., 167, 48) et adductam ex I. Eth. (I. Eth. c. 7) et S. Doctor (I. Eth. l. VIII n. 96) et Averroem (I. Eth. cap. VI) et Albertum (I. Eth. tract. II. cap. 4 in fine; ed. A. Borgnet, vol. VII. p. 23) expresse est."
[82]) I. Topic c. 6. n. 2 (I., 177, 8—9).
[83]) V. Met. l. 6. n. 896.
[84]) I. Eth. Nic. VI. 2 (D. II., 5, 13—17).
[85]) I. Eth. c. VI.
[86]) I. Eth. l. 7.
[87]) De Verit. q. 2. a. 11.
[88]) I. p. s. th. q. 13. a. 2.
[89]) II. Elench. cap. XXXIII (D. I., 307, 5—12).
[90]) I. Eth. l. 7.

comm. et 52[91]) II. Met. text. comm. 4[92]). I. Phys.[93]) zitiert er zweimal und einmal II. Elench.[94]). Auf Thomas stützt er sich zweimal ohne Angabe der Quelle und einmal auf Porphyrius.

§ III. Ergebnis.

Zur besseren Orientierung über sämtliche von Cajetan in De ente et essentia und De nominum analogia angezogene Autoren seien im Folgenden die von ihm benutzten Quellen zusammengestellt. Berücksichtigt sind sowohl die Quellen, die Cajetan selbst angegeben hat, wie die Parallelstellen bei Thomas, Aristoteles und Averroes, von denen wir nachweisen konnten, daß sie Cajetan vorgelegen haben müssen. Die von uns verifizierten Stellen sind mit einem * versehen.

Aus den Werken des HL. THOMAS im Traktat De nominum analogia:

IV Libri Sententiarum

I. Sent. dist. 19 cap. I
I. Sent. dist. 19 cap. II
I. Sent. dist. 19 cap. III
IV. Sent. dist. 45 qu. 1 a. 1 cap. III*

Ethicorum

I. Eth. 1. VII in fine cap. II
I. Eth. 1. VII cap. V
I. Eth. 1. VII cap. VII
I. Eth. 1. VII cap. X*

De veritate

qu. a. 11 c. I*
qu. II a. 11 c. II*
qu. II a. 11 et ad 6. cap. II in medio*
qu. II a. 11 cap. III*
qu. II a. 11 cap. VII in medio
qu. VII a. 7 cap. III*
qu. II a. 11 cap. V*
qu. XIII a. 7 ad 9 cap. III*

Summa theologica

I. P. qu. 13 a. 5 cap. III*
I. P. qu. 13 a. 9 cap. III*
I. P. qu. 13 a. 5 cap. IV in pr.*
I. P. qu. 13 a. 2 cap. VII
I. P. qu. 35 a. 5 cap. XI*

Summa contra Gentiles

I., 32 cap. XI*

---

[91]) V. Phys. c. I. n. 6 (D. II., 308, 37—39) et c. V. n. 7 (D. LI., 315; 28—30).
[92]) I. Met. c. I. n. 5 (D. II., 486, 35—36).
[93]) I. Phys. c. II. n. 8, et 13 (D. II., 249, 29—30, et 250, 9—11).
[94]) II. Elench. c. 33 (D. I., 307, 5—12).

De potentia

qu. II a. 5 cap. X
qu. VII a. 7 cap. II in medio*
qu. VII a. 7 cap. VIII zweimal

Metaphysicorum

III. Met. 1. III. cap. IX
IV. Met. 1. I. cap. VIII
V. Met. 1. I. cap. III*
V. Met. 1. V. cap. III*
V. Met. 1. VI. cap. III*
V. Met. 1. IX. cap. VI
XI. Met. 1. III. cap. IV in princ.*

De ente et essentia

I. Sent. dist. q. 19*
I. Sent. dist. q. 19*

De Verit. q. II. a. 11 ad 6*
De Verit. q. II. a. 11 ad 6*
De Verit. q. II. a. 2.

De pot. q. 7. a. 7*

IV. Met. 1. I*
XI. Met. 1. III*

I. P. S. Th. q. 13 a. 5*

Aus den Werken des ARISTOTELES im Traktat De nominum analogia:

Analytica Posteriora

II. Anal. Post. cap. XIII n. 3 (D. I., 167, 48) cap. 3
II. Anal. Post. cap. XIII n. 3 (D. I., 167, 48) cap. 5
I. Anal. Post. cap. XIII (D. I., 167, 27) cap. 10

Elenchorum

II. Elench. in fine cap. III
II. Elench. cap. XXXIII (D. I., 307, 5—12) cap. 10
II. Elench. cap. XXXIII (D. I., 307, 5—12) cap. 11

Physicorum

I. Phys. c. V. 8—9 ca. IV*
I. Phys. c. II n. 8 et 13 (D. II, 249, 29—30 et 250, 9—11) cap. XI
II. Phys. c. II n. 12 (D. II, 265, 40—43) cap. II
V. Phys. c. I n. 6 (D. II, 308, 37—39) et c. V. n. 7 (D. II. 315, 28—30) cap. XI
VII. Phys. c. IV n. 11 (D. II, 340, 17—20) cap. I*
VII. Phys. c. IV n. 11 (D. II, 340, 18—19) cap. I

Ethicorum

I. Eth. Nic. VI n. 12 cap. I*
I. Eth. Nic. VI n. 12 (D. II, 5, 13—17) cap. II zweimal
I. Eth. Nic. VII cap. III
I. Eth. Nic. VI n. 12 (D. II, 5, 13—17) cap. III*
I. Eth. Nic. VII n. 3 (D. I, 167, 48) cap. V
I. Eth. Nic. VI n. 12 (D. II, 5, 13—17) cap. VII
I. Eth. Nic. VI n. 12 (D. II, 5, 13—17) cap. VIII
V. Eth. Nic. III n. 8 (D. II, 55, 42) cap. V

Metaphysicorum

I. Met. I. n. 5 (D. II, 486, 35—36) cap. IX
III. Met. c. II n. 1—2 (D. II, 500, 14—28) cap. II
III. Met. c. II n. 1—2 (D. II, 500, 14—28) cap. II*
IV. Met. c. VI n. 15 (D. II, 520, 34) cap. III
IV. Met. text. 2 cap. II
IV. Met. cap. IV cap. II*
III. Met. cap. II n. 1—2 (D. II, 500, 14—28) cap. III
IV. Met. c. IV n. 15 (D. II, 520, 34) cap. III
V. Met. c. IX n. VI (D. II, 522, 28) cap. V
VI. Met. c. IV n. 9 (D. II, 541, 41—42) cap. III
IX. Met. cap. X n. 3 (D. II, 584, 24—29) cap. I

Praedicamentorum

Praed. in pric. (D I, 1, 1—3) cap. II*

Topicorum

Topic. c. VI n. 2 (D. I, 177, 8—9) cap. VI

Aus den Werken des HL. THOMAS im Kommentar zu De ente et essentia:

Ethicorum

I. Eth. c. I.

Metaphysicorum

IV. Met. text. 3.
XII. Met. text. 28.

Aus den Werken ALBERTS DES GROSSEN:

I. Eth. tract. II. in De nominum analogia, in fine.
(Edit. Borgnet, vol. VII, p. 23).

Aus den Werken des AVERROES:

A.) im Traktat De nominum analogia:

Ethicorum

I. Eth. cap. II*
I. Eth. cap. VI c. 3.
I. Eth. cap. VI c. 3. in fine
I. Eth. cap. VI c. 3.
I. Eth. cap. VI c. 3.
I. Eth. cap. VI c. 5.
I. Eth. cap. VI c. 7.
I. Eth. cap. VI c. 7. in medio

Metaphysicorum

V. Met. c. 2 de uno c. III*
V. Met. c. 6 c. III.
XII. Met. c. 2 c. I

B.) in

De ente et essentia:

IX. Met. text. 3
XII. Met. com. 28
XII. Met. text. 2

Kapitel IV.

Der Traktat De nominum analogia.

Es ist nicht die kleinste Aufgabe derjenigen Wissenschaftler, die sich um die Neubelebung der Scholastik und ihre Einführung in das allgemeine Bewußtsein der gelehrten Welt bemühen, die vielen Unrichtigkeiten und schiefen Urteile zurechtzurücken und zu korrigieren, mit denen die Geschichte der scholastischen Philosophie so reichlich bedacht worden ist. Und wenn diese Aufgabe für die Hochscholastik wenigstens in der Hauptsache geleistet scheint, so ist gerade für die Spätscholastik — diese „Zeit des Niedergangs" — noch das Meiste

zu tun übrig. Unter den vielen Problemen, die man in den Katalog der unfruchtbaren Zänkereien ermatteter Traditionsphilosophen jener Zeit eingereiht hat, sehen wir mit Erstaunen auch das Thema unserer Arbeit. Und doch ist das Analogieproblem von höchster metaphysischer Bedeutung, nicht bloß, wie wir weiter unten noch näher ausführen werden, eine dialektische Methodenfrage.

I.

Es ist nun aber besonders hervorzuheben, daß Cajetan, der so oft rein als Schüler, Erklärer, Kommentator des Aquinaten gewertet — und damit eben unterschätzt — wird, in der Wahl des Analogieproblems einen genialen Spürsinn und staunenswerte Intuition gezeigt hat. Uns Nachfahren, denen eine Fülle monographischer und zusammenfassender Darstellungen über das Lehrsystem des hl. Thomas vorliegen, wird es vielleicht schwer, uns in die philosophische Zeitsituation an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert ganz hineinzuversetzen: In eine Zeit, in der das thomistische System sozusagen eine Terra incognita war und wo es eben eines Genies, das Thomas kongenial erfaßte, bedurfte, um den Weg zu zeigen, der an die Zentralprobleme und Fragen dieses thomistischen Systems heranführte.

Wenn auch die summarische Charakterisierung der Spätscholastik als Zeit philosophischen Verfalls und Niedergangs ungerecht ist, so muß doch festgestellt werden, daß das thomistische System damals in den Niedergang des Dominikanerordens mitverstrickt war. Es war keineswegs die Tagesphilosophie: War auch nicht die im kirchlichen Lager herrschende Philosophie. Der junge Dozent Cajetan sollte gleich am ersten Ort seines wissenschaftlichen Wirkens, in Padua, erkennen, daß man anderen Wegen folgte als denen des „Fürsten der Schule".

Die Schrift De nominum analogia stellt sich, so verwunderlich diese Feststellung auf den ersten Blick erscheinen möchte, als ausgesprochene Streitschrift dar. Der große Gegner, der auch genannt wird (wenngleich mit begreiflicher Reserve), ist Duns Scotus, dessen Kritik am Aristotelismus Thomas' wie an Thomas originalen Lehren auf das Spätmittelalter einen bestimmenden Einfluß gewonnen hatte. Wie bereits erwähnt, hatte das scotistische System in jener Zeit gerade in Padua an Trombetta einen hervorragenden Vertreter, neben dem auch O'Fihely mit Achtung genannt werden muß. Es macht dem philosophischen Scharfsinn des jungen Dominikanerdozenten, der wohl ziemlich geringen Rückhalt an Ordenstradition und Ordensschulung haben mochte, wie er selbst mit deutlicher Spitze im Eingang seines Analogietraktates sagt („invitatus ... ab nostri aevi flebili profundarum litterarum penuria ... tractatum

edere intendo") alle Ehre, daß er sich in diesen schwierigen Geisteskampf einließ und mit dem Scharfblick des geistigen Strategen sofort das Zentrum der feindlichen Stellung erkannte und angriff. Waren schon seine Ausführungen im Kommentar zum Opusculum De ente et essentia des hl. Thomas gegen die Lehre der Scotisten von der Univokation des Seins gerichtet, so ist die endgültige Widerlegung dieser Theorie das Ziel, dem die ausführliche Behandlung des Analogieproblems in De nominum analogia dient. Die Analogielehre Cajetans hat dann ihren Siegeszug durch die Säle der katholischen Schulen und Forschungsstätten gehalten: Wäre sie früher entwickelt worden, hätte sie vielleicht entscheidende Irrtümer der Glaubensneuerer verhindern können. Denn wie wir schon öfter betonten, hat die richtige Erklärung des Verhältnisses von Gott und Welt, die richtige Zuteilung der Attribute menschlicher Vollkommenheiten an Gott nicht bloß metaphysisches, sondern auch theologisch-dogmatisches Interesse. Ist ja gerade nach dem Urteil eines der führenden protestantischen Dogmatiker der Gegenwart das Analogieproblem das dogmatisch ausschlaggebende Merkmal der Unterscheidung zwischen der katholischen und protestantischen Lehre. So gewinnt Cajetans Traktat — obwohl dies der Verfasser nicht wissen und wollen konnte — eine höchst eigentümliche Wichtigkeit auch für die theologische Situation und Problemstellung der damaligen Zeit und der folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart.

Fassen wir die Bedeutung der cajetanischen Behandlung des Analogieproblems — und an diesem Teilbeispiel kann die geistige Bedeutung, Eigenart und Arbeitsweise Cajetans überhaupt lichtvoll dargetan werden — für die Geschichte der Philosophia perennis zusammen, so läßt sich sagen: Cajetan war der Erste, der entschlossen an eine Erneuerung, ja Wiedererweckung der peripatetischen Philosophie ging in der Form, die ihr der Aquinate gegeben hatte. Er war somit ein echter Mann des Rinascimento, nur daß er nicht, wie so viele seiner Zeitgenossen, wie vor allem sein Disputationsgegner Pico von Mirandola, die etwas verflachte Moderenaissance Platons mitmachte, sondern sich als Mann der katholischen Tradition an das geistesklare System des Aquinaten, des Erben des Philosophen von Stagira, anschloß. Cajetan wußte, daß nicht alles auf einmal getan werden könnte, daß die Ausschöpfung allen Reichtums des Thomismus ein Werk der Jahrhunderte sein müsse. Aber er wollte Bresche legen, den sicheren Weg ins Zentrum der Lehre des Aquinaten bauen: und darum griff er mit kühnem Scharfsinn und zugleich kämpferischer Leidenschaft das Problem heraus, das vor allen anderen ein Herzstück des thomistischen Systems genannt werden kann, griff mit der Aufrollung des Analogieproblems das Zentrum der scotistischen Phalanx an. Letztes Ziel bei allen diesen Untersuchungen ist immer ein metaphysisches, um nicht zu sagen ein theologisches. Nichts wäre

falscher, als dem jungen, strenggesinnten Ordensmann und Gottesgelehrten die Absicht zu unterschieben, eine Zänkerei über allzu subtile Spitzfindigkeiten der dialektischen Ordnung vom Zaune zu brechen!

II.

Cajetan hat sein Werk De nominum analogia in zwei aufeinander aufbauende Abschnitte eingeteilt. In dem ersten, die Kapitel I—III umfassenden Abschnitt, behandelt er die Begriffsbestimmungen der einzelnen Analogiearten. Er leitet zum zweiten Abschnitt über mit einer Bemerkung, die zugleich den Zweck des zweiten Teiles dartun soll: „sed quoniam obscura et necessaria valde haec res est, accurate distincteque dilucidanda est per plura capitula (cap. IV—XI)."

Das erste Kapitel des ersten Teiles nennt den von uns bereits erwähnten Anlaß zur Abfassung des Werkes: Die Dürftigkeit an brauchbaren Arbeiten in einer zu ernster Wissenschaft nicht aufgelegten Zeit. Es folgt eine Wortdefinition und dann sogleich — ohne viel Aufhebens zu machen von seiner Tat geistiger Ordnungskraft — seine Dreiteilung der Analogie in die von ihm erstmals so genannten Arten der Analogia inaequalitatis, Analogia attributionis, Analogia proportionalitatis. Vor allem der erstgenannten Analogia inaequalitatis gilt in diesem 1. Kapitel Cajetans Interesse, der sich hier sachlich eng an Aristoteles, Averroes und Thomas anschließt.

Das 2. Kapitel ist der Behandlung der Analogia attributionis gewidmet. Auch hier steht am Eingang eine Definition, an die sich eine Erörterung der aus der Begriffsbestimmung dieser Analogie folgenden Eigentümlichkeiten der Analogia attributionis schließt. Cajetan erwähnt dann im steten Bestreben, als Fortsetzer der Tradition zu gelten, die Einteilung des Aquinaten und gibt ein Zeugnis seiner philosophischen Belesenheit durch sein Eingehen auf die verschiedenen Benennungen, die die Analogie bei Griechen und Lateinern gefunden hat. Aristoteles wird auch als Zeuge angeführt in Sachen der Beweiskraft dieser Analogieart, womit Cajetan dieses Kapitel schließt.

Das dritte Kapitel ist „sedes materiae" des ersten Teiles des Traktates: Wird doch in ihm das eigentliche Thema entwickelt. Die Analogia proportionalitatis soll als die Krönung aller Analogiebetrachtungen, als die Analogie im eigentlichsten und vollsten Sinn dargetan werden.

Der erste Teil des Traktates legt Zeugnis ab für den suchenden Fleiß und die klassifizierende, systematisch-ordnende Kraft Cajetans. Er sammelt das ganze für die Frage einschlägige Material aus einer Unzahl von Stellen, die sich in den Werken des Aristoteles und des Aquinaten finden. Dieses reiche Material wird dann in scharfformu-

lierten Definitionen verarbeitet. In diesen Definitionen und Einteilungen zeigt sich Cajetans originale Leistung, was diesen ersten Teil angeht, im besten Licht. Denn das allen Ausführungen der peripatetischen Meister zu Grunde liegende Gemeinsame wird in einer derart kristallklaren Gedankenführung und Sprachgestaltung zugeschliffen, daß der Leser ungeachtet der schweren Materie und des spröden Stils von der lichtvollen Tiefe und dem Gehalt der Darlegungen gefangen ist. Was bei Thomas oft noch knospenhaft schlummert, entfaltet sich in Cajetans Darstellung zur vollerschlossenen Blüte.

III.

Der 2. Teil (Kap. IV—XI) hat dagegen unverkennbar ein anderes Gepräge. Wenn auch hier noch Cajetans Bestreben festzustellen ist, zu definieren und zu klassifizieren, die Analogie abzugrenzen von den extremen Lösungen der Univokation und Aequivokation, so zeigt er sich doch im 2. Teil in erheblich stärkerem Maß als im ersten als spekulativ begabter Metaphysiker. Er bemüht sich, alle Schwierigkeiten, die die aufgeworfenen Einwände und Probleme bereiten, zu lösen, sucht den philosophischen Gehalt der Probleme zu entwickeln, immer bestimmt von der Rücksicht auf die aktuellen Fragen der scholastischen Philosophie seiner Zeit: d. h. vor allem also durch die stete Rücksicht auf die abweichenden Aufstellungen der Scotisten. Er übernimmt die überkommene Definition von der Analogie als Mittleres zwischen Univokation und Aequivokation als Grundlage eines methodischen Schemas. Aber im weiteren Verlauf seiner Darstellung des dialektisch wie metaphysisch gleich schwierigen Problems, ein Etwas von den Gegenständen in gleicher und doch ungleicher Weise auszusagen, bindet er sich keineswegs einseitig an dieses Schema. Denn die beiden Extreme haben für Cajetan nur mehr ein sehr ungleiches Interesse — eben in Rücksicht auf die veränderte Fragestellung in der Scholastik seiner Zeit. Hatte noch S. Thomas die größten Anstrengungen gemacht, die unzulässige Ausdehnung und Wertung der Aequivokation zu bekämpfen, so schenkt Cajetan der Aequivokation nur mehr geringe Beachtung. Seine ganze Kraft gilt dem Kampf gegen die unrichtige Auffassung und unzulässige Abgrenzung der Univokation — weil eben dies eine der Hauptlehren des Scotismus seiner Zeit war. Der Univokation folgt er bis in ihre letzten spekulativen Konsequenzen und trennt sie, immer nach letzter Klarheit und Eindeutigkeit strebend, von dem Bereich der Analogie. Er folgt dabei dem Gegner so sehr auf das eigene Gebiet, daß sein Stil und seine Denkweise, wie Zeitgenossen und Nachfahren einmütig, sei es rühmend, sei es tadelnd, festgestellt haben, viel angenommen hat von Stil und Denkweise des Doctor subtilis. Erfreu-

lich wird immer bleiben, wie diese metaphysische Streitschrift dem Ton der vornehmen und abgeklärten Wissenschaft so ganz entspricht und in der vornehmen Ruhe auch zugleich Zeugnis ablegt für die innere Sicherheit des Forschers und seine souveräne Beherrschung des Problems.

IV.

Dem klaren Gedankengang entspricht — ja sie ist z. T. seine Voraussetzung — die von Cajetan im Traktat De nominum analogia befolgte Methode. Den einzelnen Kapiteln werden jeweils zunächst die Schwierigkeiten vorausgeschickt, seien es jene, die aus der gegnerischen Polemik stammen, seien es jene Einwände, die sich Cajetan vorsorglich selbst macht. Sodann bringt er die für die Lösung notwendigen Distinktionen, worauf er die eigene Lehrmeinung auseinandersetzt, die ihre Vertiefung und Ausweitung findet in der Lösung der Schwierigkeiten in jener Folge, wie sie zu Eingang des Kapitels aufgestellt worden war.

Wir erkennen daran, daß Cajetan auch in Fragen der Methode der getreue und — wie gleich zu sagen ist — kongeniale Schüler des Aquinaten ist. Denn es ist die von diesem mit größter Meisterschaft ausgebildete trichotomistische Methode, die sich im cajetanischen Traktat wiederfindet. Freilich in einer bereits sehr gelockerten Form, sodaß es in manchen Kapiteln nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, wie sich die Darstellung der eigenen Meinung Cajetans (dem „corpus articuli" entsprechend) von den aufgeworfenen Schwierigkeiten und den Lösungsversuchen abgrenzt. Gerade diese etwas lockere Form des methodischen Aufbaus zeigt aber, daß sie für Cajetan zu einer selbstverständlichen Arbeitsweise geworden war.

Als ein Mangel seiner Darstellung möchte empfunden werden, daß der abstrakte Fluß der Darstellung vor allem im zweiten Teil nur sehr spärlich mit Beispielen unterbrochen wird, und wenn, so sind es die alten, klassischen Beispiele des Stagiriten, die ihrerseits wieder vom hl. Thomas übernommen wurden. Man kann Cajetan weder den Vorwurf machen, er sei populärwissenschaftlich, noch von ihm rühmen, sein Lehrvortrag und seine Ausdrucksweise seien leichtfaßlich. Zum Mangel an Beispielen, die oft eine größere Anschaulichkeit zu geben vermöchten, kommt ein spröder Stil: Man sieht gleichsam in dem an Anakoluthen und stilistischen Unebenheiten reichen Stil des Traktates, wie Cajetans Geist arbeitet mit den metaphysischen Problemen, wird gleichsam Zeuge einer in Cajetan sich abspielenden Diskussion der Gedanken.

V.

Der zweite Teil des Traktates De nominum analogia liefert auch den Beweis für unsere eingangs aufgestellte Behauptung, das Buch

habe vornehmlich eine metaphysische Zielsetzung und die Analogie werde durchaus nicht, wie der Titel vermuten lasse, bloß von der logischen Seite, sondern gerade von der metaphysischen Seite aus betrachtet. Cajetan sagt ausdrücklich: „est quidem eius (sc. analogiae) notitia necessaria adeo, ut sine illa non possit metaphysicam discere, et multi in aliis scientiis ex eius ignorantia errores procedant", „sine huius analogiae notitis processus metaphysicales absque arte dicuntur" (cap. III.). Im Kap. IV fügt er dann hinzu „Scimus quidem secundum hanc analogiam (proportionalitatis) rerum intimas entitates, bonitates, veritates etc." Cajetan zeigt tatsächlich in allen Kapiteln des 2. Teiles immer wieder, wie sehr die Analogie ihrem eigentlichen Wesen nach in der Metaphysik beheimatet ist. Mit Recht stellt M. Grabmann fest, daß Cajetan wie in anderen Werken sich auch in De nominum analogia „als genialer Metaphysiker gezeigt"[96]) hat, und diese Schrift zusammen mit dem Kommentar zu De ente et essentia und einigen anderen kleineren die thomistische Metaphysik Cajetans darstellt. Das Urteil, das Del Prado über die Analogietheorie des Aquinaten fällt, gilt in gleicher Weise auch von der Analogielehre seines großen Schülers: Der hl. Thomas sieht (nach Del Prado) in diesem Problem, dem Aristoteles folgend, etwas viel Wichtigeres, als eine rein dialektische Frage, etwas, was die Bereiche der Logik transzendiert und aus ihnen in die Welt der Metaphysik eintritt[97]). Bei dem von uns schon mehrfach erwähnten Verfall des Thomismus, den man z. T. als eine Verschüttung wesentlichster Ergebnisse der Forscherarbeit des Aquinaten bezeichnen kann, nimmt es uns nicht wunder, daß man Cajetan geradezu einer wissenschaftlichen Blasphemie[98]) beschuldigen konnte, als er die Analogie in ihrem ureigensten Bereich, in der Metaphysik, zur Anwendung brachte.

Cajetan konnte mit dieser Einreihung des Analogieproblems in die Fragen der Metaphysik sich auf die Griechen berufen. Mochten auch im Einzelnen viele unrichtige Lösungen in den verschiedensten Schulen der Griechen vertreten worden sein, so hat doch auch hier der Irrtum wieder einmal der Wahrheit die wertvollsten Dienste erwiesen. Denn die mannigfachen irrigen Aufstellungen gaben dem Stagiriten Anlaß, in Polemik vor allem gegen Heraklit und Parmenides die großartige Theorie von Potenz und Akt auszuarbeiten und somit zugleich das metaphysische Fundament der Analogie zu legen.

Die alexandrinischen Philosophen haben dann nach dem Vorgang des Aristoteles wiederum das Analogieproblem als ein Problem der

---

[96]) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, p. 62.
[97]) Escoto y Santo Tomàs in „La Ciencia Tomista" 1914 p. 37.
[98]) De nominum analogia, c. III, in medio.

Seinsordnung aufgefaßt. Den Umschwung brachte erst Moses Maimonides, welcher das Schwergewicht auf das logisch-dialektische Moment der Analogie legte. Wenn auch die von ihm in theologischem Interesse gesuchte Lösung vom hl. Thomas erbittert bekämpft wird (dessen Kampf gegen die „Aequivocisten" wir schon erwähnten), so mußte doch gerade um dieser Polemik willen der Aquinate das Analogieproblem und seine Behandlung nunmehr vornehmlich wenigstens in jenem Bereich lassen, in den es durch Maimonides hineingetragen worden war. Daß er die metaphysische Tragweite des Problems vollkommen überschaute, haben wir bereits erwähnt. Cajetans Verdienst ist es dann gewesen, dem Analogieproblem den ihm durch Aristoteles erstmals gewonnenen Platz in der Metaphysik wieder erobert zu haben.

VI.

Seit jenen Tagen, da Cajetan sein Opusculum De nominum analogia schrieb, ist das Problem der Analogie wieder in die wissenschaftliche Diskussion der Scholastik eingetreten. Es kam in allen auf Cajetan folgenden Jahrhunderten nicht mehr zur Ruhe und ist in den letzten Jahrzehnten mehr denn je Gegenstand philosophischer Kontroverse geworden. Das ist zum größten Teil Cajetans Verdienst — und die Fülle literarischer Dokumente, die sich mehr oder weniger direkt mit Cajetans Analogielehre befassen, gibt das beredteste Zeugnis für den durch die Jahrhunderte fortwirkenden Einfluß seiner Lehre und seiner Denkergebnisse.

Schon sein Zeitgenosse und Ordensbruder, der große Kommentator der Summa contra gentiles, F r a n z von Ferrara, meint, obwohl er nicht in allen Punkten Cajetans Meinung war: „alias difficultates, quae circa ... analogiam occurrunt, si ad plenum vis intelligere, vide ingeniosissimum opus De nominum analogia Reverendissimi Thomae Cajetani, Cardinalis S. Sixti"[99]).

Raphael R i p a, dessen Kommentare zur Summa theologica und zum Opusculum De ente et essentia des hl. Thomas Seite um Seite von des großen Kardinals von Gaeta geistiger Wirkkraft Zeugnis ablegen, kennt, da er immer wieder Cajetans De nominum analogia zitiert, den Wert und die Eigenart dieses Traktates sehr wohl und sein Urteil scheint uns vollkommen begründet: „Nunquam satis laudatus De nominum analogia tractatus".

J o h a n n e s a S. Thoma, selbst ein tiefer und spekulativer Geist, der durch seine tiefgründigen Werke von großem Einfluß auf die neuere Scholastik gewesen ist, weist seine Leser im 3. art. der

[99]) Comm. in Summam contra Gentiles l. 1. cap. XXXIV. edit. Leon. tom. 13, pg. 107 n. XI.

qu. 13 des 2. Teiles seiner Logik, wo er das Problem der Analogie behandelt, gleich zu Beginn seiner Ausführungen auf Cajetan hin: „Difficultates de analogia, quae satis metaphysicae sunt, ita copiose et subtiliter a Cajetano disputatae sunt in opusculo De analogia nominum, ut nobis locum non reliquerit quidquam aliud excogitandi“[100]).

Auch die Neuscholastik beruft sich immer wieder in der Analogiefrage auf Cajetan, den besten Interpreten des Aquinaten und eigentlichen Inaugurator der scholastischen Bewegung in der neueren Zeit. So meint Manser in seinem Werk „Das Wesen des Thomismus“: „Unsterblich wird immer Cajetans Schrift De nominum analogia bleiben“[101]). Er rechnet sich förmlich zu den „Cajetanisten“, weil Cajetanist-sein soviel wie Thomist-sein bedeutet, da Cajetan eben als sicherster Zeuge thomistischer Lehrmeinung zu werten sei. Durch die Fülle der Cajetanzitate wird dieser enge Anschluß noch eindrucksvoller dargetan. Auch zwei andere Forscher, die sich in neuester Zeit durch Arbeiten über das Analogieproblem hervorgetan haben, M. Penido[102]) und K. Feckes[103]) wissen sich in gleicher Weise der bahnbrechenden Denkarbeit des größten Thomasschülers verpflichtet und geben Meister und Schüler den gleichen autoritären Rang in der Beurteilung aller Fragen dieses für die peripatetisch-thomistische Philosophie so fundamental wichtigen Problems von der Analogie.

---

[100]) Cursus philosophicus, edit. Reiser, Taurini-Romae 1930, tom. I, p. 481.
[101]) Das Wesen des Thomismus, Divus Thomas VI (1928) p. 386.
[102]) M. T.-L. Penido, Le rôle de l' analogie en théologie dogmatique. Bibl. Thomiste 1931 (15).
[103]) Die Analogie in unserem Gotterkennen, Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie in Köln, II. 3, Münster 1928.

ZWEITER TEIL.

Kapitel V.

Einteilung der Analogie.

Den ganzen Bereich der sich in der konkreten Welt oft gegenseitig überschneidenden und in ihrem eigenen und fest umgrenzten Wesen selten klar hervortretenden Analogien ordnet Cajetan im ersten Kapitel seines Opusculums De nominum analogia durch folgende dreigliedrige Einteilung: „Ad tres ergo modos analogiae analoga omnia reducuntur: scil. ad

analogiam inaequalitatis, et
analogiam attributionis, et
analogiam proportionalitatis.“[104])

Ohne hier das Wesen der Analogiearten erschöpfend behandeln zu wollen, werden wir zunächst das Wesen der einzelnen Analogien nur soweit herausstellen und klären, als bei der Lösung auftauchender Schwierigkeiten ein Rekurs auf das Wesen der einzelnen Analogien sich als nützlich erweist. Das tiefere Wesen wird in einem späteren Kapitel eingehend behandelt.

§ 1. Die Einteilung der Analogie bei Cajetan.

Von der Analogia inaequalitatis sagt Cajetan[105]), daß der gemeinsame Name des analogen Begriffs den Analogiegliedern seinem ganzen Bedeutungssinn nach eindeutig zukomme, nur daß diese Analogieglieder sich voneinander durch ungleiches Teilhaben (participatio) an der Vollkommenheit (perfectio) des durch den Namen bedeuteten Sinngehaltes unterscheiden, weshalb sie von dem „Logiker“, der die Analogie vom Standpunkt der Aussage beurteilt, als univoke Namen bezeichnet würden.

Das Beispiel, das Cajetan hier anführt, ist in zweierlei Hinsicht aufschlußreich: 1. weil es aus dem dieser Analogie eigentümlichen Wissenschaftsbereich entnommen ist und uns bestätigt, daß diese Analogie eine „physische“, nicht metaphysische ist und in den Natur-

[104]) De nominum analogia, cap. 1.
[105]) l. c.

wissenschaften gefunden wird; dort begründet jede größere oder geringere Teilnahme an ein und der gleichen Vollkommenheit, jeder verschiedene Intensitätsgrad ihrer Verwirklichung in verschiedenen Dingen eine solche Analogie: „Loquimur de inaequalitate perfectionis, ut corpus nomen commune est corporibus inferioribus et superioribus". Diese Analogieart ist eine „minus proprie analogia"[106]), ihre „analoga" sind „univoca secundum veritatem, et univocorum canones in eis servandi sunt"[107]); sie ist vom Standpunkt der Aussage nichts anderes als eine mit dem Namen der Analogie bedachte Univokation.

Das Beispiel ist aufschlußreich 2., weil es die Aussage des analogen Begriffs von seinen Analogiegliedern näherhin charakterisiert: es ist jene Aussage, nach der der durch den Genusbegriff zur Darstellung gebrachte Bedeutungsinhalt von seinen Arten und der Artbegriff von seinen Spezies prädiziert wird, oder wie Cajetan in De ente et essentia ausführt, „illud dicitur praedicari analogice quod perfectius habet esse in uno quam in alio, et sic omne genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus, eo quod perfectius habet esse necessario in una specie quam in alia"[108]).

Wegen dieses Charakters der Analogia inaequalitatis sind Analogiearten in eigentlichem Sinn nur Attribution und Proportionalität. Erstere stellt Cajetan vor als eine Analogie, deren Analoga so beschaffen sind, daß sie einen gemeinsamen Namen tragen, „ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum et diversa secundum habitudines ad illum"[109]). So ist beispielsweise das Gesunde (sanum = analogum) ein gemeinsamer Name für Medizin, Gesichtsfarbe und Lebewesen (analogata), der Bedeutungssinn dieser Analogieglieder, insofern sie gesund genannt werden, bezeichnet verschiedene Beziehungen zu dem einen Terminus, nämlich der Gesundheit (sanitas)[110]).

Die Analogie der Proportionalität teilt Cajetan in eine metaphorische und eine eigentliche: „m e t a p h o r i c e quidem quando nomen illud commune absolute unam habet rationem formalem, quae in uno analogatorum salvatur, et per metaphoram de alio dicitur: ut ridere unam secundum se rationem habet, analogum tamen metaphorice est vero risui, et prato florenti aut fortunae successui . . . p r o p r i e vero fit, quando nomen illud commune in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur: ut principium in corde respectu animalis et in fundamento respectu domus salvatur"[111]). Daher

[106]) l. c.
[107]) l. c.
[108]) De ente et essentia q. 3.
[109]) De nominum analogia, cap. II.
[110]) l. c.
[111]) l. c. cap. IV.

werden Analoga secundum proportionalitatem die genannt, „quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem. Vel sic: analoga secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem, ut videre corporali visione, et videre intellectualiter, communi nomine vocantur videre; quia sic ut intelligere rem animae offert, ita videre corpori animato“[112]).

Aus dem Angeführten geht Cajetans klare Teilung der Analogie in drei, bezw. zwei Arten, wie er sie in De nominum analogia bietet, hervor, und zugleich dürfte eine für unsern Zweck hinreichend klare Charakterisierung der einzelnen Analogiearten gewonnen sein.

An den Stellen der übrigen Schriften, an denen Cajetan aus der Natur des behandelten Gegenstandes heraus über die Analogie zu handeln Gelegenheit gehabt hätte, weist er — wie bereits früher gesagt — auf dieses Opusculum hin[113]), indem er in dieser wie in allen anderen Analogiefragen das letzte Wort gesprochen hat.

Die klare Einsicht in die Einteilung der Analogie, die uns Cajetan durch seine geschlossene Analogielehre gestattet, ist uns bei Thomas, wenn überhaupt, nicht ohne viele Schwierigkeiten möglich. Thomas hat an den verschiedensten Stellen seiner Schriften eine Einteilung der Analogie je nach dem vorliegenden Gegenstand und entsprechend dem an dieser Stelle jeweils betonten Gesichtspunkt gegeben. Eine feste Terminologie und eine systematische Analogielehre kennt Thomas nicht.

Ist Cajetans Einführung einer fest umgrenzten Terminologie für die wissenschaftliche Konversation und zur Fixierung der mannigfaltigen Analogien ungemein wichtig, so ist damit noch nicht entschieden, ob nicht der Lehre des hl. Thomas durch diese Einteilung Gewalt angetan worden ist. Die Klärung dieser Frage ist darum wichtig, weil Cajetan zweifelsohne den Standpunkt seines großen Ordenslehrers in dieser Frage nicht verlassen, vielmehr gerade durch systematische Darstellung o f f e n l e g e n und v e r t i e f e n wollte. Legt doch Cajetan bei Entwicklung seiner Lehre überall dort, wo eine entscheidende Eigenart der Analogie herausgestellt wird, großen Wert darauf, Textstellen aus den Werken des hl. Thomas zur Bekräftigung seiner Darlegungen entweder anzuführen, auf sie einzugehen und ihren tieferen Sinn zu enthüllen, oder wenigstens auf sie zu verweisen.

Cajetan hat mit der Gründung seiner Einteilung auf Thomas nicht alle Späteren überzeugen können[114]). Bis in unsere Zeit wird

---

[112]) l. c.

[113]) Vgl. Kapitel III.

[114]) So glaubt Suarez im Sinne des hl. Thomas die Attributionsanalogie in eine innere und äußere teilen zu müssen, nicht als eine Unterteilung ein und der-

ihm der Vorwurf gemacht, des hl. Thomas Lehre verfälscht zu haben[115]). Unsere Aufgabe ist es, das Verhältnis Cajetans zu Thomas auch in dieser Frage zu klären.

§ II. Die Einteilung der Analogie bei Thomas.

Wir untersuchen zuerst die Thomastexte, auf die Cajetan in seinem Opusculum De nominum analogia unmittelbar sich beruft, sowie den Kommentar des hl. Thomas zu den Aristotelesstellen, auf die Cajetan hinweist. Nach Untersuchung dieser Texte kommen wir zu den restlichen Äußerungen des Aquinaten über die Analogieeinteilung.

In den ersten drei Kapiteln des Buches De nominum analogia, in denen Cajetan über die Einteilung und die Arten der Analogie handelt, wird für jede der drei Arten I. Sent. dist. 19 qu. 5 a. 2 ad I angerufen. Weiterhin weist er im 2. Kapitel zu De nominum analogia hin auf IV. Met. und I. Eth. c. 7. Im 3. Kapitel auf I. Eth. c. 7; IV. Met. in princ.; VII. Met. und V. Met. Im 7. Kapitel auf De verit. qu. 2 a. 11; im 8. Kapitel auf De pot. qu. 7 a. 7; I. Eth. und IV. Met.

Unter I. Sent. dist. 19 qu. 5 a. 2 ad I führt Thomas aus:

„Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. Vel secundum intentionem tantum et non secundum esse, et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet

selben Analogie, sondern als zwei ihrem Wesen und Funktion nach vollkommen verschiedene. Die äußere ist identisch mit der Attributionsanalogie Cajetans.

Die innere Attributionsanalogie leistet ihm die Dienste, für die Cajetan die Proportionalitätsanalogie heranzieht. In Disp. Met. 31 sect. 2. n. 14 schreibt Suarez: „Ad quod breviter ex superius tractatis dicendum est, cum duplex sit analogia attributionis, una, quae sumitur ab eadem forma, quae intrinsice est in uno analogatoreum, in aliis vero per extrinsecam denomonationem. Altera, quae dicitur formam seu rationem formalem intrinsece intentam in omnibus analogatis ....“ In neuerer Zeit vertreten diesen Standpunkt, gleichfalls unter Berufung auf den hl. Thomas, Limbourg Die Analogie des Seinsbegriffs Z. k. Th. 17 (1893) p. 677—694; Lehmen, Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage I. p. 318—327, Freiburg 1923 und Santeler, Die Lehre von der Analogie des Seins, Z. k. Th. 55 (1931) p. 1—43.

[115]) Diese Frage hat zwischen Ramirez (l. c.), der für die Richtigkeit der Einteilung Cajetans eintritt und dem sich Le Rohellec (l. c.) und Penido (l. c.) auf Grund eigener Forschung anschließen, einerseits und P. F. A. Blanche (l. c.), dem P. M. Balthasar (l. c.) zustimmt, eine Kontroverse ausgelöst, von der Penido (l. c. p. 46—53) eine kurze Darstellung gibt, auf die P. F. A. Blanche in Revue de Phil. 32 (1932) geantwortet hat. Wir stimmen ersterer Ansicht zu und glauben, durch positive Darlegungen, ohne auf die Gründe der Gegenseite, über die von Ramirez und Penido bereits das Nötige gesagt ist, einzugehen, diese Frage zum Abschluß gebracht zu haben.

esse, nisi in uno: sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode secundum prius et posterius, non secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.

Vel secundum esse et non secundum intentionem, et hoc contingit, quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, si considerat intentionem tantum, dicit hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari, sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, et hoc nomen corpus nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus, ut patet 10. Met. ex Philosopho et Commentatore.

analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse.

analogia secundum esse et non secundum intentionem.

analogia secundum intentionem et secundum esse.

Vel secundum intentionem et secundum esse et hoc est quando neque parificantur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis."

I. Eth. l. VII

„unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas, non tamen totaliter, sed in aliquo convenientes. Quandoquidem in hoc quod refertur ad unum principium, sicut res aliqua dicitur militaris, vel quia est instrumentum militis, sicut gladius, vel quia est tegmentum eius sicut lorica, vel quia est vehiculum eius, sicut equus. Quandoque vero in hoc, quod refertur ad unum finem, sicut medicina dicitur sana, eo quod est factiva sanitatis, dieta vero eo quod est conservativa sanitatis,

analogia plurium ad unum principium.

analogia plurium ad unum finem.

analogia plurium ad idem subiectum.

analogia plurium ad diversa subiecta.

urina vero quia est sanitatis significative. Quandoque secundum proportiones diversas ad idem subiectum, sicut qualitas dicitur esse ens, quia est dispositio per se entis i. e. substantiae: quantitas vero eo quod est mensura eiusdem et sic de aliis, vel secundum unam proportionem ad diversa subiecta. Eandem enim habent proportionem visus quoad corpus et intellectus quoad animam."

IV. Met. 1. I in princ.

„Et illud dicitur analogice praedicari i. e. proportionaliter prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur. Item sciendum quod illud unum, ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis est unum numero, et non solum unum ratione sicut est unum illud, quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit, quod ens, si dicatur multipliciter non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum, non quidem ad unum, quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. Ponit — Philosophus — enim primo unum exemplum quando multa comparantur ad unum, sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre .... secundo ponit exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid dicitur medicativum, qui habet artem medicinae sicut medicus peritus .... omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis, sed subiectum."

multa comparantur ad unum sicut ad finem.
multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens.
multa comparantur ad unum sicut ad subiectum.

V. Met. l. VIII:

„Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis, vel in eo,

quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum, sicut sanativum de urina dictum habitudinem significat signum sanitatis. De medicina vero, quia significat habitudinem causae respectu eiusdem, vel in eo, quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem.

duo habent habitudines ad unum.
duo habent habitudines ad diversa.

VII. Met. l. IV

„Sed sicut medicabile dicitur de diversis particularibus per respectum ad unum et idem, non tamen significat unum et idem de omnibus, de quibus dicitur, nec etiam dicitur aequivoce. Dicitur enim corpus medicabile, quia est subiectum medicinae, et opus medicabile, quia exercetur a medicina ut purgatio, et vas medicabile quia eo utitur medicina, ut clystre. Et sic patet, quod non dicitur omnino aequivoce medicinale de his tribus, cum in aequivocis non habeatur respectus ad aliquid unum. Nec iterum univoce dicitur secundum unam rationem. Non enim est eadem ratio secundum quam dicitur medicinale id, quo utitur medicina et quod facit medicinam, sed dicitur analogice per respectum ad unum scil. ad medicinam. Et similiter quod quid est definitio, non dicitur nec aequivoce nec univoce de substantia et accidente, sed per respectum ad unum.

multa comparantur ad unum sicut
ad subiectum
ad efficiens
ad finem

De verit. qu. II a. 11

„Dicendum est, quod nec omnino univoce nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur: sed secundum analogiam, quid nihil est aliud dictum quam secundum proportionem; convenientia enim secundum proportionem, quod est esse duplex, et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas, est enim quaedem convenientia inter ipsa, quorum est ad invicem proportio et quod habet determinatam distantiam, vel aliam habitu-

dinem ad invicem, sicut biarius cum unitate eo quod est eius duplum: convenientia etiam quoque attenditur duorum ad invicem, inter quod non sit proportio: sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc, quod sit senarius est duplum ternarii ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis: unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquod analogice dictum de duobus, quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine, quam substantia et accidens habent, et sanum dicitur de urina et animali, ex eo, quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae, sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod visus est in oculo ita intellectus est in mente. Quia ergo in his, quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea, quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura, quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum, per quam possit divina perfectio determinari: sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea, quibus est aliquid per analogiam commune: et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura, sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto, sicut est in omnibus, quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo vel sol vel huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest: quandoque vero nomen, quod de Deo et creatura dicitur nihil importat ex principali

Quorum est ad invicem proportio cum determinata habitudine unius ad alterum.

Quorum est ad invicem proportionalitas sine determinata habitudine symbolica et propria.

significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum.

De verit. qu. II a. 11

„ad VI. um dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiae, quae accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum, tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis, vel aliquid unum in definitione duorum ex eo, quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

analogia secundum determinatam habitudinem unius ad alterum et duorum ad unum.

De pot. qu. VII a. 7

„Dicendum est, quod de Deo et creaturis nihil praedicatur univoce: non tamen ea, quae communiter praedicantur pure aequivoce praedicantur: sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus, unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium: sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est, quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum: sicut ens de substantia et quantitate.

analogia duorum per respectum ad aliquod tertium
analogia duorum per respectum unius ad alterum.

Diese Textstellen allein zeigen schon eine große Mannigfaltigkeit der Einteilungsarten. Sie sind, wie später ersichtlich sein wird, die für die thomistische Analogieauffassung bemerkenswertesten. Wichtig ist zunächst die Untersuchung der Thomastexte, die Cajetan vor allen anderen zur Stütze seiner Dreiteilung anruft. Der Anschaulichkeit wegen stellen wir die in Frage kommenden, uns bereits bekannten Textgruppen aus Thomas und Cajetan nebeneinander:

Cajetan, De nominum analogia cap. I:	Thomas I. Sent. dist. 19:
Analoga secundum inaequalitatem vocantur, quorum nomen est commune et ratio secun-	Vel secundum esse et non secundum intentionem et hoc contingit, quando plura parificantur in

dum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata. Et loquimur de inaequalitate perfectionis, ut corpus nomen commune est corporibus inferioribus et superioribus. Huiusmodi autem analoga Logicus univoca appellat, Philosophus vero aequivoca eo quod ille intentiones considerat nominum, iste autem naturas. Unde in X. Met. text. comm. ult. Aristoteles dicit, quod corruptibili et incorruptibili nihil est commune univocum despiciens unitatem rationis seu conceptus tantum . . . hanc analogiam S. Thomas in Sent. dist. 19 vocat analogiam secundum esse tantum, eo quod analogata parificantur in ratione significata per illud nomen commune, sed non parificantur in esse illius rationis.

Cajetan, De nominum analogia cap. II:
Analoga autem secundum attributionem sunt, quorum nomen est commune, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum et diversa secundum habitudines ad illum. Ut sanum commune est nomen medicinae et urinae et animali et ratio omnium, in quantum sana sunt ad unum terminum sanitatem scil. diversas dicit habitudines ... si sumantur haec urina sana et hoc animal sanum: haec omnia dicuntur sana sanitate existente in hoc animali. Hanc analogiam S. Thomas in I. Sent. dist. 19 vocat analogiam secundum intentionem et non secundum esse, eo quod nomen analogum non sit hic commune secundum esse, i. e. formaliter, sed secundum intentionem i. e. secundum denominationem, in hanc analogiam nomen commune non sal-

intentione alicuius communis sed illius commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui considerat intentiones tantum dicit hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerat res secundum suum esse nec hoc nomen corpus nec aliquid dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet X. Met. ex Phil. et Comm.

Thomas I. Sent. dist. 19:
Vel secundum intentionem tantum et non secundum esse, et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.

vatur formaliter nisi in primo (analogato), de ceteris autem extrinsece denominatione dicitur.

Cajetan, De nominum analogia cap. III:
Dicimus analoga secundum proportionalitatem dici, quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem. Vel sic analoga secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem . . . vocantur quoque a S. Thoma in I. Sent. dist.19: analoga haec analogia secundum esse et secundum intentionem, eo quod analoga ista nec in ratione communis nominis, nec in esse illius rationis parificantur et tamen tam in ratione illius nominis, quam in esse eiusdem proportionaliter conveniunt.

Thomas,
I. Sent. dist. 19:
Vel secundum intentionem et secundum esse et hoc est quando neque parificantur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente et de talibus oportet, quod natura communis habeat aliquid esse in unoquoque eorum, de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis.

Obwohl wir hier, wie wir schon einleitend bemerkt haben, nicht das Wesen der Analogiearten nach der Lehre Cajetans mit der des hl. Thomas in Vergleich setzen, sondern lediglich die Einteilung der Analogie untersuchen, so können wir aus dem vorstehenden Vergleich der Texte aus äußeren und inneren Gründen feststellen, daß Cajetan mit Recht diese Thomasworte angerufen: allgemein ist hervorzuheben, daß hier Thomas jedenfalls wie Cajetan eine Dreiteilung durchführt. Aus dem Vergleich der einzelnen Analogiearten geht hervor, daß die Analogia inaequalitatis Cajetans nach dem angeführten Text fast dem ganzen Wortlaut nach mit der Analogia secundum esse et non secundum intentionem des hl. Thomas übereinstimmt. Beide berufen sich auf die gleiche Aristotelesstelle im 10. Buche seiner Metaphysik, und die zum besseren Verständnis zugefügten Beispiele sind innerlich und äußerlich gleich. Um den letzten Zweifel zu beseitigen, weist Cajetan richtig nach, wie die Benennung der Analogia inaequalitatis als Analogia secundum esse et non secundum intentionem eine in der Sache begründete Bezeichnung, ja schon eine Erklärung des in dieser Analogie vorliegenden Sachverhaltes ist. Cajetan hat, wie wir im Anfang dieses Kapitels gezeigt haben, diese Analogie als eine „minus proprie ana-

logia", als eine „Univokation" gekennzeichnet. Er läßt sie im weiteren Verlauf der Behandlung aus diesem Grunde aus den Augen, und behandelt nur die Zweiteilung Analogia attributionis — Analogia proportionalitatis. Wie Thomas sich zu dieser „Analogie" verhält, ob er sie an anderen Stellen wieder aufnimmt oder ob auch er sie, da er sie in gleicher Weise wie Cajetan als Univokation vom Standpunkt der Aussage skizziert, als eine Univokation fallen läßt, werden wir in den später noch zu untersuchenden Texten zu beachten haben.

Die Übereinstimmung der Analogia attributionis mit der Analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse ist nach dem bloßen Textvergleich augenscheinlich, wenn auch bei dieser Analogie nicht in dem gleichen Maße wie in der vorhergehenden entschieden werden soll, ob Cajetans Attributionsanalogie ihrem g a n z e n Wesen nach sich mit der hier von Thomas angeführten Analogieart deckt. Immerhin geht aus dem Vergleich der beiderseitigen Textstellen klar hervor, daß Cajetan die in I. Sent. dist. 19 niedergelegte Analogieauffassung des hl. Thomas, soweit sie die Einteilung betrifft, richtig begriffen, und daß die eigene Einteilung mit dieser Thomasstelle in Einklang steht. Das gleiche Verhältnis besteht zwischen der Analogia proportionalitatis und der Analogia secundum intentionem et secundum esse des hl. Thomas.

Wir untersuchen nun die übrigen der oben zitierten Stellen. Zur besseren Entscheidung stellen wir in der gleichen Reihenfolge wie die der oben angeführten Texte die dort gebotenen Formen der Einteilung zusammen:

I. Eth. l. VII	analogia plurium ad unum principium analogia plurium ad unum finem analogia plurium ad idem subiectum analogia plurium ad diversa subiecta
IV. Met. l. I in pr.	multa comparantur ad unum sicut ad finem multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens multa comparantur ad unum sicut ad subiectum
V. Met. l. VIII	duo habent habitudines ad unum duo habent habitudines ad diversa
VII. Met. l. IV	multa comparantur ad unum sicut ad subiectum multa comparantur ad unum sicut ad efficiens multa comparantur ad unum sicut ad finem

De verit. II a. 11	quorum est ad invicem proportio cum determinata habitudine unius ad alterum
	quorum est ad invicem proportionalitas sine determinata habitudine vel symbolica vel propria
De verit. II a. 11 ad 6.	analogia secundum determinatam habitudinem unius ad alterum
	analogia secundum determinatam habitudinem duorum ad alterum
De pot. qu. VII a. 7	analogia duorum per respectum ad aliquid tertium
	analogia duorum per respectum unius ad alterum

Die sachliche Übereinstimmung verschiedener, dem Wortlaut nach ungleicher Analogien, die hier zusammengestellt sind, ist offenbar. So stimmen überein:

I. Eth.	analogia plurium ad unum principium, vel finem, vel subiectum
IV. Met.	multa comparantur ad unum principium, vel finem, vel subiectum
VII. Met.	multa comparantur ad unum principium, vel finem, vel subiectum
Desgleichen:	
V. Met.	duo habent habitudinem ad unum
De pot. qu. 7	analogia per respectum ad aliquid tertium
	analogia unus per respectum ad alterum.

In diesen beiden Gruppen findet sich ein gemeinsames Moment, in dem die beiden Gruppierungen und jede einzelne Analogie übereinstimmt, in dem aber auch zugleich ihr Wesen im Grundriß erfaßt und aus dem die Identität dieser Einteilungsformen klar ersichtlich ist:

Es wird in sämtlichen hier angeführten Analogiearten e i n Terminus (unum, alterum, aliquid, tertium, z. B. sanitas, substantia, ens) vorgefunden, zu dem ein oder mehrere Gegenstände (unum vel multa) in bestimmter, der einen oder anderen Art der äußeren Kausalität entsprechender Beziehung stehen. Diese Beziehung zu dem einen Terminus findet sich im einzelnen mit unzweideutigen Beispielen in I. Eth. l. VII (convenientia plurium in uno principio (miles), fine (sanitas), subiecto (ens));

in IV. Met. l. I u. V. Met. l. VIII (habitudo plurium ad unum finem (sanativum in IV. Met. u. V. Met.), efficiens (medicativum in IV. Met. u. V. Met.), subiectum (ens in IV. Met.));

in De pot. qu. VII. a. 7 und VI. Met. l. IV. (respectus multorum ad unum (ad medicinam in VII. Met.) vel ad tertium (ens de quantitate et qualitate per respectum ad substantiam in De pot. qu. VII a. 7) vel praedicatio unius ad alterum (sicut ens de substantia et quantitate in De pot. qu. VII a. 7)).

Diese Mannigfaltigkeit können wir zusammenfassen in der Form:

Analogia unius vel plurium ad unum.

Desgleichen lassen sich vereinigen:

I. Eth. analogia plurium ad diversa subiecta
und V. Met. duo habent habitudinem ad diversa

zur Analogia plurium ad diversa.

Nicht berücksichtigt haben wir De verit. qu. II a. 11 und De verit. qu. II a. 11 ad 6.

quorum est ad invicem proportio cum determinata habitudine unius ad alterum
quorum est ad invicem proportio sine determinata habitudine vel symbolica vel propria.
analogia secundum determinatam habitudinem unius ad alterum
analogia secundum determinatam habitudinem duorum ad unum

Nach der oben angewandten Methode lassen sich diese Formen vereinigen zu der Zweiteilung:

quorum est ad invicem proportio cum determinata habitudine unius vel duorum ad alterum
quorum est ad invicem proportionalitas sine determinata habitudine aut symbolica
aut propria.

Gemäß dem in der ersten dieser beiden Analogien (de verit. qu. II a. 11 u. ad 6: Analogia proportionis) niedergelegten Verhältnis wird etwas von zwei Dingen ausgesagt „quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine, quam substantia et accidens habent, et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis". Diese Art der Analogie ist uns schon wohlbekannt. Das Kriterium, mit dessen Hilfe wir in der Mannigfaltigkeit der

verschiedensten Analogieformen eine klare Gruppierung schaffen konnten, tritt uns auch hier klar entgegen: der Terminus, zu dem ein oder mehrere Gegenstände in den durch die äußeren Kausalverhältnisse charakterisierten Beziehungen stehen. In dem ersten Beispiel ist dies insofern der Fall, als die Substanz als das „Sein" (ens) im eigentlichen Sinn als Selbstseinsträger den Terminus bildet, auf das das Accidens, das nur in der Substanz als Trägerin des Seins Sein besitzt, bezogen ist (vgl. De pot. qu. VII a. 7). Das Beispiel der Sanitas ist uns aus früheren Stellen, in denen die Art der zwischen sanitas, animal, dieta bestehenden Beziehung näher bestimmt war, noch in Erinnerung (I. Eth. l. VII; V. Met. l. VIII). Die besondere Betonung des Momentes der „determinata habitudo" erklärt sich aus dem Zweck der Darlegung, da Thomas hier zeigen will, wie nach dieser Analogie eine Aussage über Gott und geschöpfliche Welt eben wegen der in dieser Analogie eingeschlossenen Determinata habitudo nicht möglich ist.

Diese Analogie ist aus den dargelegten Gründen der analogia unius vel plurium ad alterum einzugliedern.

Sehen wir in der Analogieform:

> quorum est ad invicem proportionalitas sine determinata habitudine aut symbolica aut propria

von der besonderen, nur durch die spezielle Absicht dieser Stelle bedingten Hervorhebung des in ihrem Wesen eingeschlossenen Momentes des Mangels der determinata habitudo ab, so haben wir hier eine

> analogia proportionalitatis aut symbolica aut propria.

Läßt die so erzielte Dreiteilung:

> analogia unius vel plurium ad unum
> analogia plurium ad diversa
> analogia proportionalitatis

eine weitere Vereinfachung zu? Da die Analogia unius vel plurium ad unum eine wesentlich andere Analogie als die Analogia plurium ad diversa darstellt, aber auch die Analogia proportionalitatis der ersteren nicht entspricht, so sind überhaupt nur die beiden letzten als die gemeinsam der ersten gegenüberstehenden zu untersuchen.

Das Wesen der Analogia plurium ad diversa findet sich konkretisiert in dem Verhältnis „tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem" (V. Met. l. VIII) und in dem Verhältnis „visus quoad corpus et intellectus quoad animam" (I. Eth. l. 7). Gemäß der Analogia proportionalitatis aber wird etwas ausgedrückt „sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo ita intellectus est in mente". (De verit. qu. II a. 11).

Das Verhältnis in diesen beiden Analogien ist das gleiche, sodaß wir sie vereinigen können zu der

analogia plurium ad diversa vel proportionalitatis.

Das Ergebnis dieser Teiluntersuchung ist klar: es zeigt, daß in den von Cajetan mittelbar oder unmittelbar berührten Texten, in denen Thomas von der Einteilung der Analogie redet, durch Vergleich der einzelnen Analogiearten miteinander sich die Zweiteilung

analogia unius vel plurium ad unum
analogia plurium ad diversa vel proportionalitatis

ergab. Wir haben die jeweils vorliegende Analogieart auf ihren Wesensinhalt immer nur soweit geprüft, als es notwendig war. Wir haben eine Methode befolgt, die sich aus dem vorgetragenen Material ergab und der man eine Umdeutung oder zwangsmäßige Eingliederung der vorgefundenen Formen durch eine vorgefaßte Meinung nicht wird vorwerfen können.

Zu Beginn dieser Untersuchung haben wir bereits die Übereinstimmung der cajetanischen Einteilung in Analogia inaequalitatis, attributionis und proportionalitatis mit der des hl. Thomas in I. Sent. dist. 19 gegebenen Einteilung in Analogia secundum esse et non intentionem und Analogia secundum intentionem et non esse und Analogia secundum esse et secundum intentionem nachgewiesen. Wir haben auch gezeigt, daß die Analogia inaequalitatis und die Analogia secundum esse et non secundum intentionem keine Analogie, sondern vom Standpunkt der Aussage eine Univokation ist, sodaß bei beiden in den angezogenen Texten eine Zweiteilung der Analogie im engeren und eigentlichen Sinn festzustellen ist. Es ist nun weiter zu untersuchen, ob die in I. Sent. dist. 19 gegebene Einteilung des hl. Thomas mit der in I. Eth. l. VII; IV. Met.; V. Met.; VII. Met.; De verit. II a. 11 et ad 6.; De pot. qu. 7 a. 7 gefundenen übereinstimmt.

Die Analogia secundum intentionem et non secundum esse (I. Sent. dist. 19), die der Analogia attributionis Cajetans entspricht, findet sich in dem Verhältnis der „sanitas ad animal, urinam et dietam". Dieses Verhältnis ist mit anderen Worten die Analogia plurium ad unum, wie denn auch die Bezeichnung dieser Analogie als eine Analogia secundum intentionem et non esse nur eine von einem anderen Gesichtspunkt her bestimmte Benennung ist, in der aber sachlich das gleiche Verhältnis wie in den unter der Analogia plurium ad unum zusammengefaßten Texten wiedergegeben ist. Zum Beleg und der Anschaulichkeit wegen seien die Beispiele zu den in Frage stehenden Analogien in Vergleich gesetzt:

Cajetan, De nominum analogia c. II	Thomas, I. Sent. dist. 19	V. Met. l. VIII
. . . ut sanum commune est nomen medicinae et urinae et animali et ratio omnium inquantum sana sunt ad unum terminum sanitatis scil. dicit habitudines.	Sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode.	duo habent diversas habitudines ad unum sicut sanativum de urina et de medicina dictum.
Analogia attributionis	Analogia secundum intentionem et non secundum esse.	Analogia plurium ad unum.

Es bleibt noch zu untersuchen, wie sich die Analogia secundum esse et secundum intentionem des Sentenzenkommentars zur Analogia plurium ad diversa vel proportionalitatis verhält: ob diese beiden Analogien jede für sich eine vollständig neue Einteilungsart begründen und hier eine Dreiteilung aus Thomas zu entnehmen ist oder ob beide unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengefaßt werden können. Aus diesen Analogien selbst gewinnen wir ein zuverlässiges Entscheidungsmerkmal: von der Analogia secundum esse et secundum intentionem heißt es, daß nach dieser Analogie „veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur ... de Deo et creaturis". Von der Proportionalitätsanalogie sagt Thomas, daß „secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura". (De verit. qu. II a. 11). Wenn nun nach Art der Proportionalitätsanalogie j e d e r Name von Gott und Kreatur, nach der Analogia secundum esse et secundum intentionem aber die Namen „veritas" und „bonitas" von Gott und Kreatur ausgesagt werden können, und kein Grund ersichtlich ist, warum nur diese beiden und nicht alle Namen auf diese Weise prädiziert werden, die Aussageweise im Wesen einer jeden Analogie begründet sein muß, diese Aussageweisen aber vollkommen gleich sind, folgt, daß hier eine Einheit dieser beiden Analogien im Sinne der Einteilung festzustellen ist.

Bei Thomas findet sich also in den hier untersuchten Texten, wenn wir die als Univokation erkannte Analogia secundum esse et non secundum intentionem hier mit einbegreifen, die Dreiteilung:

analogia secundum esse et non secundum intentionem
analogia multorum vel unius ad unum
analogia multorum ad diversa vel proportionalitatis.

Dieses Resultat haben wir aus den Texten gewonnen, die wir im Anschluß an Cajetan untersucht haben. Heranzuziehen sind aber weiterhin die Texte des hl. Thomas, die Cajetan weder mittelbar noch unmittelbar berührt hat. Es kommen hier in Frage:

S. th. I. p. qu. XIII a. 5:	multa habent proportionem ad unum unum habet proportionem ad alterum
S. c. g. c. 34:	multa habent respectum ad aliquid unum unum habet respectum ad aliud
I. Sent. prol. qu. 1. a. 2 ad 2:	aliqua participant aliquid unum unum recipit ab altero
I. Sent. dist. 35 qu. 1 a. 4	plura conveniunt in aliquo uno unum imitatur aliud

Diese Texte bringen kein neues Moment und sind sämtlich einzuordnen in die

analogia unius vel plurium ad alterum.

Nachdem wir mit Vollständigkeit alle Thomastexte, in denen eine Analogieeinteilung getroffen ist, untersucht haben, können wir feststellen, daß die in I. Sent. dist. 19 getroffene Dreiteilung nicht wieder vorgefunden wird. Es fehlt an allen anderen Stellen die dort an zweiter Stelle als Analogia secundum esse et non secundum intentionem angeführte Analogie. Bei dem eigentümlichen Charakter dieser „Analogie" ist dies nicht verwunderlich, wie denn selbst Cajetan seine der thomistischen Analogia secundum esse et non secundum intentionem entsprechende Analogia inaequalitatis nicht mehr sonst bei der Untersuchung des Wesens der Analogien erwähnt. In der Frage der Analogieeinteilung ist die Übereinstimmung zwischen Thomas und Cajetan offenbar. Der thomistischen Einteilung in:

analogia secundum esse et non secundum intentionem
analogia unius vel plurium ad unum vel secundum intentionem et non esse
analogia proportionalitatis aut propria aut symbolica vel secundum esse et secundum intentionem

entspricht die Einteilung Cajetans in:

analogia inaequalitatis
analogia attributionis
analogia proportionalitatis aut symbolica aut propria.

Cajetans Verdienst ist es, in die Mannigfaltigkeit der thomistischen Formen durch eine vereinfachende Dreiteilung samt der endgültigen Fixierung des Zeichens für jede dieser Analogiearten eine klare Übersicht über das ganze Gebiet der Analogie gebracht zu haben. Diese Tatsache wird jeder zu schätzen wissen, der die Schwie-

rigkeiten kennt, die bei wissenschaftlichen Konversationen aus dem Mangel einer einheitlichen Terminologie sich einzustellen pflegen. So ist die cajetanische Einteilung gegenüber der thomistischen Vielfalt ein bedeutsamer Fortschritt, der um so höher anzuschlagen und allerdings erst dann vollkommen ist, wenn auch der Sinn der cajetanischen Analogiearten dem der thomistischen Dreigliederung zu Grunde liegenden Bedeutungsgehalt identisch ist. Diese Frage bezieht sich auf das Wesen der Analogie, die in den folgenden Kapiteln ihre Beantwortung finden wird.

Dieses im Vorhergehenden gewonnene Ergebnis wird in ausgezeichneter Weise erhärtet durch zwei weitere, noch nicht näher untersuchte Texte Cajetans in De nominum analogia cap. II und in De ente et essentia cap. I qu. III.

In De nominum analogia cap. II sagt er: „Dividitur autem a S. Thoma analogia haec (scil. analogia attributionis) in analogiam duorum ad tertium, ut urina et medicina ad animal sanum, et in analogiam unius ad alterum, ut urinae vel medicinae ad animal sanum". Cajetan faßt die Analogia unius ad alterum und die Analogia duorum ad tertium als eine Unterteilung einer Analogieart auf, eine Auffassung, die, wie wir gezeigt haben, aus dem vorhandenen Textmaterial eine frappante Bestätigung findet. Denn dasselbe ist es zu sagen: die Analogia unius ad alterum und die Analogia duorum ad tertium seien eine Unterteilung einer Analogieart, wie zu sagen, diese beiden Analogien seien zu vereinigen zur Analogia unius vel multorum ad unum, wie wir es aus dem Bestand der Thomastexte heraus getan haben.

In der dritten Quaestio seines Opusculums De ente et essentia führt Cajetan aus: „Duplicia sunt analogata, quaedam secundum determinatam habitudinem unius ad alterum, quaedam secundum proportionalitatem. Exemplum: substantia et accidens sunt analogata primo modo sub ente, Deus autem et creatura secundo modo. Infinita enim est distantia inter Deum et creaturam". Hier ist die Analogia unius ad alterum in Gegensatz gebracht zur Analogia proportionalitatis. Diese Zweiteilung ist uns bei Thomas begegnet in De verit. qu. II a. 11 mit der genau gleichen Begründung.

Welche Texte, sofern sie die Einteilung betreffen, wir auch immer heranziehen mögen, nirgendwo ist auch nur der geringste Anlaß gegeben zur Vermutung, Cajetan könnte durch seine klare Dreiteilung gegen die thomistische Auffassung verstoßen haben. Denn dieses hieße nichts anderes, als daß Thomas wirklich und grundsätzlich mehr als drei bezw. zwei Arten der Analogie gekannt habe. Dies trifft, wie wir gezeigt haben, nicht zu.

DRITTER TEIL.

Kapitel VII.

Die Arten der Analogie.

§ I. Analogie der Ungleichheit.

Cajetan definiert diese Analogie also: „analoga secundum inaequalitatem vocantur, quorum nomen est omnino idem, inaequaliter tamen participata. Et loquimur de inaequalitate perfectionis: ut corpus nomen commune est corporibus inferioribus et superioribus, et ratio omnium corporum (in quantum corpora sunt) eadem est. Quaerenti enim, quid est ignis, in quantum corpus, dicetur: substantia trinae dimensioni subiecta. Et similiter quaerenti: quid est caelum, in quantum corpus, etc. non tamen secundum aequalem perfectionem ratio corporeitatis est in inferioribus et superioribus corporibus.“[118])

Eine Analogie der Ungleichheit ist schon dann vorhanden, wenn mehrere Gegenstände an einem gemeinsamen Begriff innerlich und wesentlich teilhaben, sich aber voneinander dadurch unterscheiden, daß der Intensitätsgrad der Verwirklichung des gemeinsamen Begriffsinhaltes in den einzelnen Gegenständen größer oder kleiner, und somit der Bedeutungsinhalt des einen und gemeinsamen Begriffs in den einzelnen Gegenständen graduell verschieden verwirklicht ist. Zwischen den Analogiegliedern einer derartigen Analogie kann vom analogen Zentralbegriff her gesehen nur ein Gradunterschied bestehen, da gerade ihr Gliedsein als solches auf der gemeinsamen Teilnahme am gemeinsamen analogen Begriff besteht: die Verschiedenheit (inaequalitas) der Analogieglieder in ihrem Analogat-Sein ist akzidentell, während die Identität grundlegend ist. So wird der Begriff Lebewesen (animal) vom Menschen (animal rationale) und vom Tier (animal sensitivum), der Gattungsbegriff von seinen Arten und der Artbegriff von den ihm untergeordneten Individuen ausgesagt. Darin besteht das eigentliche Wesen dieser Analogie und zugleich die Grundlage der Ordnung, die in dieser Analogie durch alle Genera und Species herrscht. Denn im Gesamtreich der höchsten Genera bis zu den spezialisiertesten Spezies auf- und nieder-

[118]) De nominum analogia, cap. I.

steigend wird durch die verschiedene Teilnahme des größeren und geringeren, des mehr oder weniger intensiven Teilhabens der Analogieglieder an dem Bedeutungsinhalt des gemeinsamen Begriffswortes zwischen den Analogiegliedern eine Ordnung „per prius et posterius" begründet[117]), die eine Ordnung des Seins darstellt, da sie sich aufbaut auf dem Grade der Verwirklichung der Ratio significata des gemeinsamen Begriffes in den einzelnen Analogiegliedern. So ist der Mensch „prius" Lebewesen als Tier, welches im Vergleich zum Menschen „posterius", in Bezug auf das Verhältnis der Pflanze zum Lebewesen dagegen „prius" ist, weil der Mensch an dem gemeinsamen Begriff Lebewesen stärker partizipiert als das Tier und das Tier stärker als die Pflanze.

Die logische Bedingung für die Möglichkeit gestufter entitativer Teilnahme der Analogieglieder am Sinngehalt des Analogum hatte schon Aristoteles erkannt. In VII. Phys. führt er aus, daß der aus den Einzeldingen der Erfahrung durch Abstraktion gewonnene Gattungsbegriff alle von ihm erfaßten Artbegriffe zwar potentiell enthält, aber keinen dieser individuellen Erfahrungsgegenstände in seiner ganzen konkreten Wesenheit erfaßt.

Von hier aus ist es verständlich, weshalb Thomas in Anwendung dieser aristotelischen Erkenntnis die Analogia inaequalitatis eine Analogia secundum esse et non secundum intentionem nennt: „Hoc contingit, quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis."[118]) Wenn nun alle Artbegriffe im Gattungsbegriff und alle dem Artbegriff untergordneten im Artbegriff so übereinkommen (parificantur), daß der übergeordnete Begriff einem jeden der ihm zugeordneten Begriffe im eigentlichen Sinne zukommt, so haben wir hier vom Standpunkt der Praedikation aus ein reines Univokationsverhältnis. Der Begriff Lebewesen (animal) kommt dem Menschen (animal rationale) und dem Tier (animal sensitivum) seinem ganzen Sinngehalt nach zu, ungeachtet der Tatsache, daß der Mensch ein höheres Lebewesen als das Tier ist. Vom Standpunkt der Logik aus ist der den Gliedern der Analogie gemeinsame Begriff kein analoger, sondern ein univoker und seine Glieder sind nicht der Analogie, sondern der Univokation zugehörig: „Huiusmodi autem analoga Logicus univoca appellat, eo quod ille intentiones considerat nominum"[119]), sagt Cajetan, und Thomas, dessen Begründung Cajetan fast wörtlich übernommen hat, bemerkt hierzu: „Logicus, qui con-

[117]) „Haec pro tanto analoga vocantur, quia considerata inaequali perfectione inferiore, per prius et posterius ordine perfectionis de illis dicitur illud nomen commune." De nominum analogia, cap. I.

[118]) I. Sent. dist. 19. q.

[119]) De nominum analogia, cap. I.

siderat intentiones tantum, dicit hoc nomen corpus univoce praedicari."

Stellt man sich dagegen auf den Standpunkt des Metaphysikers, wie Thomas sagt, oder des „Philosophen", wie Cajetan den bezeichnet, der nicht die Aussageweise, sondern die Seinsweise, die „naturae" der einzelnen Dinge ins Auge faßt, so steht die Verschiedenheit im Blickpunkt. Hatte Aristoteles schon darauf hingewiesen, daß der Gattungsbegriff nur potentiell die Arten in sich schließt und daher alle in der physischen Welt existierenden Dinge in ihrer ganzen konkreten Wesenheit von ihm nicht erfaßt werden können, und daß das Gleiche von den den Arten zugeordneten Gegenständen gilt, die sich alle durch eine größere oder kleinere Teilnahme an der Vollkommenheit des im gemeinsamen Begriff praesentierten Bedeutungsinhalt unterscheiden, so wird durch diese Verschiedenheit verursacht, daß in der konkreten Welt der Erfahrung die Dinge einander ausschließend sich gegenüberstehen, wenn man ihre Wesen betrachtet: der Mensch ist kein Tier und keine Pflanze, die Pflanze kein Tier! Daher sagt Thomas: „Esse huius naturae (i. e. corporeitatis) non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad Metaphysicum et Naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus nec aliquid aliud dicitur univoce."[120]) Schärfer noch drückt sich Cajetan aus: „Huiusmodi autem analoga appellat Philosophus vero aequivoca, eo quod considerat naturas"[121]). Mit Recht beruft sich Cajetan auf Aristoteles[122]): „Prout igitur et secundum quod primum hoc quidem corruptibile, illud vero incorruptibile, oppositionem habent: quae necesse est genere diversa esse", da er nur den in sich geschlossenen Begriffsinhalt „corpus corruptibile" dem des „corpus incorruptibile" gegenüberstellt und sie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Verschiedenheit betrachtet, obwohl sie logisch unter den gleichen Genusbegriff „corpus" fallen. Der Grund für diese Betrachtungsweise ist immer der gleiche: „Atque hic sermo iudicat genus non esse unum quid, sed praeter multa latere"[123]), den Cajetan richtig kommentiert: „Dicitur iuxta genus latere aequivocationes; quia huiusmodi analogia cum unitate conceptus non dicit unam naturam simpliciter, sed multas competitur sub se naturas"[124]). Soll hier mit Recht von Aequivokation gesprochen werden können, so ist dies nur möglich, wenn dem Wort Aequivocatio eine mehrfache Bedeutung zukommt. Die allgemein gebräuchliche und strenge Definition der Aequivoka-

[120]) I. Sent. dist. q. 19.
[121]) l. c.
[122]) IX. Met. c. X. n. 3 (D. II., 584, 24—29).
[123]) VII. Phys. l. 8.
[124]) l. c.

tion: „Nomine aequivoco ita diversae res significantur, quod ut sic non nisi voce adunantur“[125]) kann hier unmöglich in Frage kommen, da damit ohne weiteres eine logische Univocität ausgeschlossen ist, die aber doch vorhanden ist und von Aristoteles, Thomas und Cajetan gleicherweise behauptet wird. Die Unterscheidung, die Aristoteles nicht hat, und Cajetan nicht erwähnt, trifft Thomas im Kommentar zum Aristotelestext[126]) „quia ergo genus quodammodo est unum, et non simpliciter, iuxta genus latent multa: i. e. per similitudinem et propinquitatem ad unitatem generis, multorum aequivocatio latet. Sunt autem

I. Quaedam aequivocationum multum distantes, in quibus sola communitas nominum attenditur; sicut si canis dicatur caeleste sidus, et animal latrabile.

II. Quaedam vero sunt quae habent quandem similitudinem; sicut si hoc nomen homo dicatur de vero homine et de homine picto, in quantum habet similitudinem quandam veri hominis.

III. Quaedam vero aequivocationes sunt proximae:

aut a) propter convenientiam in genere (sicut si corpus dicatur de corpore caelesti et de corpore corruptibili, aequivoce dicitur, naturaliter loquendo, quia eorum non est materia una. Conveniunt tamen in genere logico: et propter hanc generis convenientiam videntur omnino non aequivoca esse);

aut b) etiam sunt propinquae secundum aliquam similitudinem; sicut ille, qui docet in scholis dicitur magister et similiter ille, qui praeest domui dicitur magister domus aequivoce, et tamen propinqua aequivocatione propter similitudinem; uterque enim est rector, hic quidem scholarum, ille vero domus. Unde propter hanc propinquitatem vel generis vel similitudinis ... videntur esse aequivocationis, unum tamen sint.“[127])

Diese Analogie und ihr Wert können nach dem Angeführten nicht besser charakterisiert werden als durch die Tatsache, daß Cajetan die Behandlung dieser Analogie abschließen muß mit dem Satz: „In huiusmodi autem analogis, quomodo inveniuntur unitas,

---

[125]) De nominum analogia.

[126]) Aristoteles: VII. Phys. c. IV. l. 11 (D. II., 340, 18—19); Thomas: VII. Phys. lect. VIII; edit. Leon. n. 8.

[127]) VII. Phys. l. VIII.

abstractio, praedicatio, comparatio, demonstratio et alia huiusmodi, non oportet determinare; quoniam univoca sunt veritatem et univocorum canones in eis servandi sunt."[128])

§ II. Die Analogie der Attribution.

Die klassische Begriffsbestimmung der Attributionsanalogie, die Cajetan als erster der Scholastiker liefert und die Ungezählte später übernommen haben, findet sich zu Anfang seines II. Kapitels im Buch De nominum analogia: „Analoga autem secundum attributionem sunt, quorum nomen est commune, ratio secundum illud nomen est eadem secundum terminum et diversa secundum habitudines ad illum." Zur Erschließung des durch diese Umschreibung ausgedrückten Sachverhaltes und als immer wieder angezogenen Hilfsmittels für eine allseitige Erläuterung dieser Analogie bedient sich Cajetan nach dem Vorbild des Aristoteles und des hl. Thomas des klassischen Beispiels vom „sanum": „Ut sanum commune nomen est medicinae et urinae et animali; et ratio omnium inquanta sana sunt, ad unum terminum (sanitatem sc.) diversae dicit habitudines. Sicut enim assignet, quid est animal inquantum sanum, subiectum dicet sanitatis; urina vero inquantum sanum, causam sanitatis proferet. Ubi clare patet, rationem sani esse nec omnino eandem, nec omnino diversam; sed eandem secundum quid et diversam secundum quid. Est enim diversitas habitudinum et identitas termini illarum habitudinem[129])."

Der Versuch, eine Erkenntnis vom Sinngehalt des analogen Begriffs und seiner Funktion unmittelbar zu gewinnen, scheitert an der Eigenart dieser Analogie; die Funktion des analogen Zentralbegriffs ist hier in einer Weise nach außen verlagert, gleichsam an Bestimmungen außerhalb seiner selbst übertragen, daß eine Klärung des analogen Sachverhaltes erst nach Klärung der in dieser Analogie waltenden funktionellen Ordnung möglich ist.

Die Funktion des analogen Zentralbegriffs erfüllt sich in einem bestimmten Sinn erst in der Funktion der „Mittelglieder", dem „Terminus" und den „diversae habitudines", die zwischen den Analogiegliedern und dem Terminus bestehen: „Clare patet, rationem sani esse nec omnino eandem, nec omnino diversam", „ratio est eandem secundum terminum et diversa secundum habitudinem ad illum." Der Sinngehalt des analogen Zentralbegriffs läßt sich also bestimmen einerseits aus dem Verhältnis dieses analogen Begriffs zum Terminus, andererseits durch gewisse Beziehungen, die die Analogie-

[128]) De nominum analogia, cap. I in fine.
[129]) De nominum analogia, cap. II in princ.

glieder mit dem Terminus verbinden. Nur auf diesem Umweg ist eine Erkenntnis des analogen Begriffs zu erreichen.

Der Terminus steht mit dem „Nomen analogum", wie Cajetan den tragenden analogen Zentralbegriff zu bezeichnen pflegt, in einer sehr engen Beziehung, nämlich der der Bezeichnung zu dem Bezeichneten: „Nomen analogum terminum quidem distincte significat ut sanum sanitatem"[130]); „ratio secundum illud nomen (analogum scil.) est eadem secundum terminum"[131]): Der Sinngehalt, den das Nomen analogum präsentiert bezw. intendiert, ist identisch mit dem Sinngehalt des Terminus. Als N o m e n analogum ist es der sprachliche Ausdruck für den im Terminus erfaßten Bedeutungsgehalt, sodaß Cajetan mit Recht sagen kann: „In hac analogia sint tria: vox scil., terminus et respectus diversi ad illum"[132]). Es ergibt sich logischer Weise hieraus die Erkenntnis, daß in dem gleichen Verhältnis, in dem der analoge Begriff zu den Analogiegliedern steht, auch der Terminus zu eben diesen stehen muß.

Aus dem angeführten Beispiel vom „sanum" ist zunächst das Verhältnis des Terminus zu den Analogiegliedern ersichtlich. Der Terminus „sanitas" kommt dem „animal" z. B. zu als dem Träger der Gesundheit. Wenn der dem Wort „sanum" zu Grunde liegende Sinn überhaupt irgendwo verwirklicht vorgefunden werden kann, dann in erster Linie im Subjekt, dem Träger der Gesundheit. Der analoge Zentralbegriff wird seinem ganzen Bedeutungssinn nach uneingeschränkt in e i n e m Analogieglied „formaliter"[133]) „intrinsece"[134]) „proprie"[135]) „absolute"[136]) „distincte"[137]) vorgefunden. Dieses Analogieglied ist aber auch das e i n z i g e der Attributionsanalogie, das den analogen Begriff innerlich und entitativ realisiert: „sanum enim ipsum animal est"[138]). Das Lebewesen wird gesund genannt, weil es die Gesundheit „b e s i t z t und gesund i s t", „sanum enim a b s o l u t e dicimus sanitatem h a b e n t e m, ut subiectum"[139]), i. e. animal. „Sanum enim respectus multos ad sanitatem ... sic in una voce sanitatem distincte importante confundit, ut respectum primum scil. habentis seu subiecti (i. e. animal) significat." „Medicativum quoque medicinali arte derivatum medicum f o r m a l i t e r denominat ... sola enim substantia f o r m a l i t e r est ens quasi subiectum et habens esse ... boni quoque ratio in bono

130) De nominum analogia, cap. II.
131) l. c.
132) l. c.
133) l. c.
134) l. c.
135) l. c.
136) l. c.
137) l. c.
138) l. c.
139) l. c.

per essentiam salvata ... in solo primo (i. e. analogato) bonum formaliter invenitur."[140])

Dieses Verhältnis brachte Thomas in den vier Beispielen, deren er sich nach dem Vorgang des Aristoteles bedient, klar zum Ausdruck:

I.) I. Sent. dist. 19 qu. 5. a. 2 a. 1

„Intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode secundum prius et posterius non tamen diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali." Dasselbe in S. c. g. I, 34; s. th. I. qu. 13 a. 5; s. th. I. qu. 16 a. 6. De verit. qu. 2 a. 11; V. Met. l. VIII; I. Eth. l. VII.

II.) I. Eth. l. VII

„Res aliqua dicitur militaris vel quia est instrumentum militis, sicut gladius; vel quia est tegmentum eius, sicut lorica, vel quia est vehiculum eius, sicut equus."

III.) IV. Met. l. I

„Aliquid dicitur medicativum, qui habet artem medicinae sicut medicus peritus."

IV.) De Verit. qu. 2 a. 11

„Ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent." Dasselbe in De pot. qu. 7 a. 7; IV. Met. l. I.

Bei all diesen Beispielen wird der analoge Begriff von mehreren Analogiegliedern im Hinblick auf den einen Terminus prädiziert. Das „sanum" wird von der Speise, der Medizin usw. im Hinblick auf die Gesundheit, das „militaris" von der Waffe, von dem Schild usw. in bezug auf das Kriegshandwerk, das „medicativum" vom Arzt, den Instrumenten usw. durch ihre Beziehung zur Heilkunst, das „ens" wird von Qualität und Quantität ausgesagt, weil sie nicht selbst Träger des Seins, sondern auf die Substanz als Subjekt, Träger des Seins usw., bezogen sind. Dieses Moment, daß mehrere zu einem, das nicht in ihnen selbst, sondern ein anderes ist, in Beziehung stehen, hält Thomas in der Attributionsanalogie für so charakteristisch, daß es ihm genügt, durch diesen Sachverhalt die Attributionsanalogie von der Proportionalitätsanalogie, in der mehrere auf ein Etwas bezogen werden, das nicht ein anderes ist, sondern in den mehreren selbst inhäriert, abzugrenzen: „et hoc quidem potest accipi duobus modis vel in eo, quod aliqua duo habent diversas habitudines

[140]) l. c.

ad unum ... vel in eo, quod est eadem proportio duorum ad diversa sicut tranquillitas ad mare et serenitas ad aerem." (V. Met. l. VI in fine) oder in De pot. qu. 7 a. 7., wo er ausführt: „Huius autem praedicationis duplex est modus, unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquid tertium ... alius modus, quo aliquid praedicatur duobus per respectum unius ad alterum." Auch überall sonst, wo Thomas von der Attributionstheorie redet, kennzeichnet er, da ihm eine klassifizierende Bezeichnung noch fehlt, mit dieser Eigentümlichkeit die ganze Analogie: „Multa habent proportionem ad unum"; „unum habet proportionem ad alterum"; „significat diversas proportiones ad aliquid unum" (s. th. I qu. 13 a. 5); „proportionantur multa ad unum" (XI. Met. l. I).

Jenes Eine, das den Terminus bildet und auf das die verschiedenen Analogieglieder bezogen werden, ist bei Thomas selbst ein Analogieglied, so z. B. das Animal sanum. Der Grund liegt, wie bei Cajetan, in dem Umstand, daß der analoge Begriff dem einen Analogieglied im eigentlichen Sinne, per se et proprie, zukommt, das „sanum" dem „animal" als Subjekt der Gesundheit, „quia esse sanitatis non est nisi in animale", das „militare" dem Soldaten, der das Kriegshandwerk beherrscht und ausübt, das „medicativum" dem Arzt, der die Kunst des Heilens besitzt, und das „ens" der Substanz, da sie Träger des Seins ist. Die Bezogenheit der übrigen Analogata auf dieses eine Analogieglied als den „terminus ad quem", [„ad aliquid alterum"[141]), „ad aliquid tertium", „ad aliquid unum"[142])] hat darin seinen Grund, daß die übrigen Analogieglieder die Eigenschaft Analogieglieder zu sein, nur durch die Beziehung, durch die sie mit diesem ersten Analogieglied verbunden sind, empfangen, also in ihrem Analogat-Sein von diesem ersten abhängen: Wagen und Pferde werden erst durch das Kriegshandwerk zu Kriegsinstrumenten; Speise und Medizin erst durch ihre Beziehung zur Gesundheit des Lebewesens gesund genannt; Träger des Seins zu sein, ist nicht Sache der Akzidenzien, denn sie hängen in ihrem Sein von der Substanz ab.

Dieses Analogieglied, das Cajetan seiner Sonderstellung den übrigen Analogiegliedern gegenüber als „primum analogatum" bezeichnet, ist ein Mittleres besonderer Art, durch dessen Funktion die Analogie getragen und das gänzliche Auseinanderfallen der Analogieglieder in ebensoviele nebeneinander beziehungslos stehende Gegenstände verhindert wird. Die Funktion des verbindenden Analogiegliedes (primum analogatum) beruht auf dem starken Fundament der Art und Intensität der Teilnahme des Analogatum primum

[141]) De pot. q. 7. a. 7.
[142]) I. p. s. theol. q. 13. a. 5.

am Sinngehalt des durch den „analogen Namen" bezeichneten Begriffes. Diese seinsmäßige und daher formell innerliche Verbindung, in der der analoge Zentralbegriff und das Analogatum primum stehen, gilt nur für diese beiden und nicht mehr für das Verhältnis des analogen Begriffs zu den übrigen Analogiegliedern. „Urina vero, medicina et alia huiusmodi sana dicantur non a sanitate eis inhaerente, sed extrinsece ab illa animalis sanitate, significative vel causaliter etc." „Si sumantur haec urina sana, haec medicina sana et hoc animal sanum, haec omnia dicuntur sana a sanitate, quae est in hoc animali." Eine unmittelbare Korrespondenz zwischen dem analogen Begriff und den Analogata cetera besteht nicht, wie überhaupt keine Beziehung von den Analogata cetera zum analogen Zentralbegriff als solchem geknüpft ist. Denn es findet sich in den Wesenheiten der Dinge, die als Analogata cetera funktionieren, kein Moment, das sie mit dem analogen Zentralbegriff als solchem gemeinsam hätten, oder auf Grund dessen eine unmittelbare Beziehung zwischen beiden möglich wäre: Welches gemeinsame Moment, das der Gesundheit als solcher und den Chemikalien als solchen innerlich und äußerlich zukommt, ließe sich bei Ausschaltung des verbindenden Analogiegliedes (primum analogatum) — animal — finden, auf Grund dessen man sagen könnte, die Chemikalien seien gesund? Erst dadurch, daß das Analogatum primum in dem oben dargelegten inneren Verhältnis zum analogen Zentralbegriff steht, findet sich die Möglichkeit, das Nomen analogum den Analogata cetera zuzuerteilen. „Cetera (scil. analogata) non suscipiunt illud nomen (scil. analogum), nisi per attributionem ad primum, in quo formaliter salvatur eius ratio." „Nomen analogum respectus autem diversi ita indeterminate et confuse importat, ut primum distincte vel quasi-distincte ostendat, ceteros autem confuse et per reductionem ad primum ... sanum ceteros autem respectus indeterminate importat et per attributionem ad primum."

Ein oder mehrere Begriffsgegenstände, die voneinander wesentlich verschieden sind, werden einem von ihnen verschiedenen Dritten zugeordnet. Diese Zuordnung bezieht sich aber nicht auf die Totalität der mit dem Namen „primum analogatum" bezeichneten Dingwesenheit als solcher (z. B. animal), sondern nur auf d a s in ihr, was der analoge Zentralbegriff in seinem Begriffsinhalt von ihr univok erfaßt: wie der analoge Begriff seinerseits Art und Gattung durchbricht und von vielen Dingen verschiedener Art und Gattung nicht ein jedes in seiner ganzen Art und Gattungseigenschaft, vielmehr nur das von ihnen erfaßt und zum Ausdruck bringen will, auf das diese Dingwesenheiten in ihrer Eigenschaft als Analogieglieder sich beziehen. Durch diese Eigenschaft des Analogatum primum, den analogen Begriff als Vergleichsglied und Einheitspunkt formell in sich zu schließen, werden die übrigen Glieder auf dieses

Analogatum hingeordnet als den zentralen Kardinalbegriff. Diese Funktion der Analogieglieder, vom Analogatum primum abzuhängen, ist die einzige Grundlage für eine gemeinsame Benennung, weil sie den analogen Begriff als solchen formell ja nicht realisieren. Die „cetera analogata" tragen notwendig das Zeichen der Unterordnung unter das Primum analogatum an ihrer Stirn. Sie fallen sofort aus der Sphäre der Analogie in die der reinen Aequivokation, wenn man von dieser ihrer Unterordnung unter das verbindende Analogieglied absieht und sie dennoch mit dem Namen des analogen Begriffs bezeichnet.

Weil die Analogata cetera mit dem analogen Begriff als solchem nicht verglichen werden, sondern nur mit dem „primum analogatum", folgt im Lichte des Gesagten, daß sie auch untereinander nicht verglichen werden können; denn in bezug auf den analogen Begriff im Analogatum primum sind die Analogieglieder gerade verschieden, da z. B. die Farbe nur Zeichen jenes Gesundseins im Lebewesen, die Medizin Ursache besagt. Folglich bezeichnet jedes Einzelne der übrigen Analogieglieder nur ein einfaches Verhältnis, eine Proportion zum Analogatum primum, im Gegensatz zur Proportionalitätsanalogie, die eine Doppelproportion, das Verhältnis zweier Verhältnisse, ist.

Diese Abhängigkeit der Analogata cetera in ihrem Charakter als Analogieglieder und die durch sie bedingte Unterordnung unter das verbindende Analogieglied ruht auf den mannigfachen Beziehungen der Analogieglieder zu dem ersten Analogieglied. Diese untereinander verschiedenen Beziehungen sind äußere Kausalverhältnisse, die kein innerés Seinsverhältnis und ontologische Verbundenheit begründen. Denn es reichen keine dieser Beziehungen unter die Oberfläche des äußeren Wirkens hinab. Die Analogata cetera dringen offenbar nicht in das Wesen des Analogatum primum ein, weshalb auch keine Verhältnisse, gegründet auf einer inhärierenden Formalursache, zu Stande kommen[143]), wenngleich diese äußeren Beziehungen sehr reale sind und genügend stark, die Analogata cetera dem Analogatum primum zur Einheit der Analogie zu verbinden.

Hier wird auch der Grund für den analogen Charakter des Nomen commune sichtbar. An sich und in sich ist er genau so wenig analog, wie die Analogata cetera als Dingwesenheiten. Erst durch die Beziehungen, die durch die hier wirkende äußere Kausalität begründet werden, wird er ein äußerlich analoger Begriff. Er sagt nicht aus sich heraus, wem der Analogieglieder er formell, wem

143) „Sed diligenter advertendum est, quod haec huiusmodi analogiae condicio sc. quod non fit secundum genus causae formalis inhaerentis". De nominum analogia, cap. II.

er in dieser und wem in jener Beziehung zukommt, ist aber bereit, jedem Glied sich anzuschließen, wenn auch jedem in verschiedener Beziehung.

Diese Kausalverknüpfung erfaßt die an sich gänzlich disparaten Gegenstände, bringt sie einander näher und ordnet sie durch einen Terminus. Die Kausalität ist es, die eine Ordnung unter den von dieser Analogie erfaßten Begriffen und Gegenständen schafft und die relative Einheit realer vielfältiger und voneinander verschiedener Dinge begründet. Diese Kausalverhältnisse umfassen den ganzen Bereich der vier äußeren Ursachen: „quod dupliciter fieri potest, huiusmodi analogia secundum quattuor genera causarum ..." „contingit, siquidem multa ad unum finem et ad unum efficiens, et ad unum exemplum, et ad unum subiectum": die Gesundheit des Lebewesens ist Ziel der Medizin — causa finalis; die Gesundheit des Lebewesens bewirkt, daß Medizin, Speise und Temperatur nach ihr genannt werden — causa efficiens; die Substanz ist Subjekt für die Akzidenzien — causa materialis u. s. f.

Hier schöpft Cajetan unter genauer Quellenangabe aus Aristoteles. Er zitiert das 3. Buch der Metaphysik, wo Aristoteles von der Ziel-, Wirk- und Materialursache handelt, und I. Eth. c. VII als Beleg für die Exemplarursache. Auch Thomas schließt sich in seinem Kommentar zu den genannten Aristotelesstellen eng an Aristoteles an. Von der Causa finalis spricht er in IV. Met. l. I. („multa comparantur ad unum sicut finem"; cfr. I. Eth. l. VII), an gleicher Stelle handelt er über die Causa materialis („omne ens dicitur per respectum ad primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis, sed subiectum"; cfr. I. Eth. l. VII; De verit. qu. II a. 11). Die Causa exemplaris behandelt er in I. Eth. l. VII (cfr. De verit. qu. III a. 2 in corpore circa medium).

Diese Kausalbeziehungen sind ihres äußeren Charakters wegen nicht zu unterschätzen. Wenn auch die Analogata cetera (z. B. Medizin, Farbe, Speise) in ihrer Eigenschaft als Analogieglied vom Analogatum primum (dem Lebewesen) abhängig sind und nur auf Grund dieser Abhängigkeit den analogen Namen tragen, so drücken sie doch sehr reale Beziehungen zum Analogatum primum aus. Denn sie umfassen das reale und tatsächliche Wirken aller äußeren Ursachen. Sie sind zwar keine inneren Seinsbeziehungen, die nur durch eine mehreren inhärierende Formalursache zustandekommen und allein einen zwingenden Analogiebeweis begründen, sondern nur kontingente, aber nichts destoweniger wirkliche Kausalitätsverhältnisse. So besitzt das Lebewesen z. B. in der real wirklichen Welt die Gesundheit nur deshalb, weil die Medizin diese Gesundheit im Lebewesen hervorruft. Daraus folgt, daß in der Seinsordnung ein Analogatum ceterum

sogar früher — prius — ist als das Analogatum primum. So ist die Medizin z. B., die als Wirkursache das Sanum im Animal bewirkt, entitativ früher als die Gesundheit des Animal, die als seine Wirkung später — posterius — ist. Die Kausalität ist ein starkes Fundament, auf dem diese Analogie aufgebaut ist.

Erkannt wird die Medizin als gesund allerdings erst dann — und hiermit stehen wir in der Erkenntnisordnung —, wenn uns das von ihr erzeugte gesunde Lebewesen, das folglich in dieser Ordnung früher — prius — ist, bekannt ist. Aus der Eigenschaft der Analogie als Erkenntnisart ist zu folgern, daß das Analogatum primum immer früher ist als die Analogieglieder.

Aus dem Dargelegten ergibt sich die Aussageweise, nach der der analoge Begriff von den Analogata cetera prädiziert wird. Die Aussageweise muß, da sie dem bereits dargelegten objektiven Verhältnis folgt, eine wesentlich andere sein als jene, nach der der analoge Begriff vom Analogatum primum ausgesagt wird, die ihrerseits ja durch das Verhältnis des vollkommenen entitativen Ineinanderseins bedingt ist. „Analogia ista fit secundum denominationem extrinsecam tantum; ita quod primum analogatorum tantum est tale formaliter, cetera autem talia denominantur extrinsece. Sanum enim ipsum animal formaliter est; urina vero, medicina et alia huiusmodi sana denominantur non a sanitate eis inhaerente, sed extrinsece, ab illa animalis sanitate significative vel causaliter etc. Medicativum quoque medicinali arte derivatum, medicum formaliter denominat. Instrumenta vero et quaecumque alia medicativa dicuntur, extrinseca denominatione ab illa arte dicuntur.“[144]) „Omne nomen analogum per attributionem ut sic vel in quantum sic, analogum commune est analogatis sic, quod primo convenit formaliter, reliquis autem extrinseca denominatione.“[145])

Wir haben gesagt, daß das Analogum den Analogata cetera nur auf Grund des Analogatum primum, in dem es sich formell vorfindet, attribuiert wird. Es wird den Analogata cetera aber nur „extrinsece“ zuerteilt, da das der Aussage zu Grunde liegende objektive Verhältnis der Analogata cetera zum Analogatum primum nicht auf innerlichen und seinsmäßigen, sondern auf äußeren Kausalbeziehungen aufbaut: „Non fit secundum genus causae formalis inhaerentis ... et non materialiter i. e. non est intelligendum per hoc, quod omne nomen, quod est analogum per attributionem est commune analogatis sic, quod primo tantum convenit formaliter, ceteris autem extrinseca denominatione“[146]). Cajetan weist hiermit eindeutig jene Annahme zurück, die glaubt, der analoge Begriff finde sich

144) l. c.
145) l. c.
146) l. c.

irgendwie doch „materialiter", d. h. innerlich in den Analogata cetera, so als ob in beiden ein identisches Moment sich fände. Wäre der analoge Begriff in jedem der Analogieglieder formell und innerlich, so wäre in dieser Analogieart die Univokation so notwendig und eindeutig eine Folge dieser Auffassung, daß Cajetan dieser kurze Hinweis zu genügen scheint, die Gefahr aufzudecken und zu bannen.

Die auf äußeren Kausalitätsbeziehungen gründenden Abhängigkeitsbeziehungen und Hinordnungen der Analogata cetera auf das den analogen Begriff seiner ganzen Wesensfülle nach in sich realisierende Analogatum primum als die den Analogata cetera als Analogata zukommende Funktion, begründen die Denominatio extrinseca. Sie sind aber auch zugleich der Grund, weshalb Cajetan sagen kann, das Analogum sei „commune omnibus analogatis non secundum vocem tantum". Bei aller Betonung der äußeren Zuteilung des analogen Namens ist von Cajetan in keiner Weise behauptet, daß es in der Attributionsanalogie nichts gäbe, was als ein durch alle Glieder durchgängig innerlich Gemeinsames besteht. Er sagt nur, und das mit aller Deutlichkeit, daß der analoge Begriff den Analogata cetera entitativ nicht zukommt, und er als solcher nur im ersten Analogieglied formell realisiert wird; daß die Analogata cetera durch den analogen Namen gerade deshalb b e n a n n t werden, weil diese entitative Grundlage fehlt; weiters daß die Kausalbeziehungen zu dem, welches den Sinngehalt dieses analogen Namens in das eigene Sein aufnimmt, das Fundament liefern zu dieser Benennung, die wirklich eine analoge und nicht verschleiert aequivoke ist.

Die äußere Zuteilung des analogen Namens als solchen an die Analogieglieder darf nicht unter Ausschaltung ihres sie tragenden Grundes betrachtet werden. Die Denominatio extrinseca ist so stark mit dem sie tragenden Realverhältnis verbunden, daß durch sie klar und scharf umrissen das tragende Verhältnisgefüge der äußeren realen Kausalitätsbeziehung durchleuchtet: Sie ist nichts anderes als die aus dem eigenartigen realen Verhältnis von Analogatum primum und Analogata cetera gefolgerte Weise der Aussage des Analogum über die Analogata cetera.

Wir finden somit in der Attributionsanalogie eigentlich zwei Zuteilungen: Die formelle, intrinsece geschehende Zuteilung des Analogum an das Analogatum primum und die äußere Zuteilung des Analogum an die Analogata cetera auf Grund ihrer Hinordnung zum Analogatum primum. Erstere ist grundlegender, und von ihr ist die zweite Zuteilung abhängig.

Die so von Cajetan entwickelte Theorie von der Denominatio extrinseca findet sich vorgebildet bei Thomas. Zeigen schon die Ausführungen in I. Sent. dist. 19 qu. V a. 2 ad 1: „una intentio re-

fertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse in uno solo, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali" und ihre Benennung als Analogia secundum intentionem et non esse, erweitert durch I. p. s. th. qu. XVI a. 6: „aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina; non quod sanitas sit nisi in animali tantum" die gleiche Grundlage, auf der Cajetan die Denominatio begründet hat, so finden wir dies in noch stärkerm Maße in De verit. qu. XXI a. 4 ad 2, wo Thomas sogar die gleiche Ausdrucksweise gebraucht wie Cajetan: „Unde modo quando iste respectus est ratio denominationis sicut urina dicitur sana per respectum sanitatis animalis; ratio enim sani secundum quod de urina praedicatur est esse, sic non sanitati animalis, et in talibus, quod denominantur per respectum ad alterum, non denominantur ab aliqua forma sibi inhaerenti, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur." Wenn das Analogum tatsächlich nur in einem Analogieglied seinen ganzen Sinngehalt nach verwirklicht ist, wie aus den Darlegungen des hl. Thomas und Cajetans deutlich hervorgeht, und es somit dem einen Analogieglied, dem „primum", nach einer inhärenten Formalursache zugeteilt wird, so ist die Denominatio extrinseca als Kennzeichen der Beziehung des analogen Begriffs zu den Analogata cetera die einzig mögliche und notwendige Folge.

Wäre der analoge Begriff in allen Analogiegliedern innerlich, so wäre einmal nicht einzusehen, aus welchem Grund das Analogatum primum die beherrschende Zentralstellung in dieser Analogie einnimmt und eine Hinordnung und Unterordnung der übrigen Analogieglieder unter dieses zu rechtfertigen wäre; zweitens würde diese Analogie sich unter der Hand verkehren in die Analogia inaequalitatis, in eine Univokation mit Stufenordnung, in der die Glieder sich lediglich durch ungleiche Teilnahme am univoken Begriff unterschieden.

Aus dem Verhältnis der Analogata cetera zum analogen Begriff und zum Analogatum primum folgert sich nach dem Grundsatz, daß die Definitionsordnung der Seinsordnung folgt, eine weitere, das volle Erfassen dieser Analogie sehr fördernde Eigenschaft, das Definitionsverhältnis zwischen Analogatum primum und Analogata cetera. In der Definition wird die Wesenheit eines Dinges erfaßt, das, was allen Eigenschaften und Tätigkeiten des Dinges zu Grunde liegt. Wer nun nach der Definition der Analogata cetera als Analogata — also nicht nach der Definition des Dinges als solchen in seinem essentiellen Eigensein, als des Trägers des analogen Namens — sucht, stößt auf die Schwierigkeit, daß die Analogata cetera als solche

den analogen Begriff nicht in ihr Wesen aufnehmen und auf Grund ihres eigenen Seins ihnen der Namen „Analogata" in keiner Weise zukommen kann: Es ist somit eine Definition der übrigen Analogieglieder in ihrer Eigenschaft als Analogata unmöglich, wenn man sie nur im Bereich dieser Analogata cetera sucht. Dieser Bereich steht nicht in sich und tritt von hier aus in Beziehung zum Analogon, sondern in sich ist er völlig unabhängig, unselbständig. Die Grundlage dieser Beziehungsmannigfaltigkeit der Analogata cetera ist die Zuordnung und Abhängigkeit vom Analogatum primum. Die Analogata cetera können daher als Analogata cetera nur von dort begriffen werden, von wo ihnen ihr Analogatsein zukommt. Es muß also bei der Definition der Analogata cetera der Sinngehalt des Analogatum primum, in dem der analoge Begriff realisiert ist, mit erfaßt werden. Aus dem Verhältnis des Analogatum primum zu den Analogata cetera als eines sich auf der Denominatio extrinseca aufbauenden ergibt sich das Definitionsverhältnis: „Primum analogatum ponitur in ratione ceterorum secundum illud nomen analogum, quoniam cetera non suscipiunt illud nomen nisi per attributionem ad primum, in quo formaliter salvatur eius ratio. Cadit siquidem in ratione medicinae et dietae et urinae et cetera. Inquantum sana sunt animalis sanitas, sine qua intelligi cetera sana non possunt."[147])

Die Analogata cetera hängen von einem anderen Analogieglied, das sie definiert, in ihrem Analogatsein und in ihrer ganzen Wirklichkeit als Analogata ab. Ihre Definition als Analogieglieder leihen sie sich bei einem anderen, das ihnen völlig fremd ist und außerhalb ihres Bedeutungsgehaltes und Inhaltes steht, beim Primum analogatum, aus.

Thomas schon hatte die Abhängigkeit der Analogata cetera vom Analogatum primum in ihrer ganzen Tragweite erkannt. Das Definitionsverhältnis als Folge aus dem Verhältnis dieser beiden zueinander finden wir bei ihm in I. p. s. theol. qu. 13 a. 6 et a. 10: „In omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet, quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio, quam significat nomen, est definitio ut dicatur, necesse est, quid illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in definitione aliorum et per posterius de aliis secundum ordinem, quo appropinquant ad illud primum, vel magis et minus: sicut sanum, quod dicitur de animali, cadit in definitione sani, quod dicitur de medicina, quae dicitur sana, in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani, quod dicitur de urina, quae dicitur sana, inquantum est signum sanitatis animalis"; und in a. 10: „in analogicis vero oportet,

[147]) De nominum analogia, cap. II.

quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina." In gleichem Sinne führt er in De verit. qu. II a. 11 a. 6 aus: „oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis, vel aliquid unum in definitione duorum ex eo, quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis." Und in VII. Met. l. IV heißt es: „Non enim eadem est ratio, secundum quam dicitur medicinale id, quod utitur medicina, et quod facit medicinam, sed dicitur analogice per respectum ad unum sc. ad medicinam. Et similiter quod quid est et definitio, non dicitur nec aequivoce nec univoce de substantia et accidente, sed per respectum ad unum."

Aus der Denominatio extrinseca bezw. aus dem sie begründenden Verhältnis ziehen Thomas und Cajetan die gleiche Folgerung: Den numerischen Charakter dieser Analogie. Hier tritt wieder mit besonderer Deutlichkeit das Verhältnis Cajetans zum Aquinaten hervor: Cajetan hat den numerischen Charakter dieser Analogie tiefer durchdacht und breiter dargestellt als Thomas, der sie nur wenig erwähnt[148]). Aber in dem Wenigen, das Thomas von diesen Analogieeigenschaften sagt, nähert sich Cajetan so sehr dem Heiligen, daß er ihn fast wörtlich wiederholt[149]).

Da die Beziehungen zwischen Analogatum primum und Analogata cetera, auf denen die Denominatio extrinseca begründet ist, nicht aufbauen auf inneren Seinsverhältnissen, also keine notwendigen, sondern kontingente Beziehungen sind, gehören sie nicht in das Reich der Essentialordnung, sondern verbleiben im Bereich der Existentialordnung, d. h. der kontingenten numerischen Ordnung ihrer Zusammenhänge. Den Bedingungen dieser numerisch-existentiellen Ordnung unterliegen sämtliche Verhältnisse der Analogie. Das Analogum (sanum) ist in der existentiellen Ordnung ein Proprium des Analogatum primum (animal), also eine dem Analogatum primum notwendig zukommende Eigentümlichkeit. In der existentiellen Ordnung ist das Analogon (sanum) innerlich auf das Analogatum primum

---

148) I.—II., q. 20 a. 3, ad 3.

149) Die wichtigste Stelle des hl. Thomas ist I.—II., die wir deshalb den Einleitungsworten Cajetans zu dieser Frage gegenüberstellen wollen:

„Ex hac conditione (i e. denominationis extrinsecae) statim refertur alia secundum quod illud unum, ad quod diversae habitudines terminatur in huiusmodi analogis est unum non solum ratione, sed numero."
Cajetan, l. c.

„Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam seu proportionem, tunc est tantum uno numero." Thomas I.—II. q. 20 a. 3. ad 3.

bezogen, aber nicht notwendig in ihm vorhanden, da das Animal gesund, aber auch nicht gesund sein kann. Da diese ganze Analogie vorzüglich der existentiellen Ordnung angehört, kann hier von den Analogata als Universalbegriffen nicht gesprochen werden — „si autem sumantur i. e. analogata universaliter illud unum necessario et unum numero negative, i. e. non numeratur in illis analogatis ut sic" — sondern wenn z. B. die Medizin in einem Lebewesen Gesundheit hervorruft und die Medizin deshalb gesund genannt wird, dann ist es nicht die Gesundheit im allgemeinen, sondern diese konkrete numerische Gesundheit, die dieser konkreten, numerisch einen Medizin den Charakter eines Analogatum verleiht. Es existiert also nicht eine Gesundheit in der Medizin und in der Speise von gleicher Wesenheit, sondern — und das ist der Kernpunkt dieser Analogie — eine einzige, numerisch eine Gesundheit, die aber dem Analogat nicht zukommt, sondern die innerlich realisiert wird nur im Analogatum primum. „Si sumantur haec urina sana, haec medicina sana et hoc animal sanum, haec omnia dicuntur sana sanitate existente in hoc animali, quam constat unam numero vero esse: non enim numeratur sanitas in animali, urina et dieta; quoniam non est alia sanitas in urina et alia in animali et alia in dieta." „Socrates enim dicitur sanus, quia hanc habet sanitatem, medicina, quia illam fecit, urina quia eandem significat." Die Einheit dieser Zuteilung, das „unum", auf das alle bezogen sind, und das „commune", das ihnen entweder formell nach der Denominatio extrinseca zuerteilt wird, ist eine numerische, real existierende und konkret analoge Einheit. Thomas sagt hierzu: „Idem nomen de diversis praedicatur secundum relationem partim eandem, partim diversam. Diversam quidem, quantum ad diversos modos relationis, eandem vero quantum ad id, ad quod fit relatio. Esse enim significativum et esse effectivum diversum est, sed sanitas una est." (XI. Met. l. I).

Anders verhält es sich mit der Einheit in der Univokation. Die Teilnahme der Univocata am Univocum vollzieht sich nicht nach Art der Teilnahme der Analogata cetera am Analogum, die durch die Denominatio extrinseca charakterisiert ist, sondern der univoke Begriff kommt jedem der Univocata innerlich und notwendig zu. Die Einheit des univoken Begriffes ist eine begrifflich abstrakte, eine Einheit „ratione et non numero". „Commune secundum denominationem extrinsecam non numerat id, a quo denominatio sumitur in denominatis, sicut univocum multiplicatur in suis univocatis propterea dicitur unum ratione tantum, et non numero in suis univocatis. Alia enim est animalitas hominis et alia equi et alia bovis animalis nomine adunata in una ratione."[150])

[150]) l. c.

Die Denominatio extrinseca, in ihrer Bedeutung bereits erkannt, gibt uns auch Antwort auf die Frage nach dem Conceptus obiectivus des Nomen analogum. Der Conceptus obiectivus charakterisiert sich dadurch, daß er von mehreren Gegenständen das ihnen gemeinsame Wesensmoment erfaßt, in dem sie — mögen sie sonst sehr verschieden sein — übereinstimmen und geeint werden. Entspricht nun dem Nomen analogum ein einheitlicher, objektiver Begriff, der alle von ihm bezeichneten Gegenstände in seinem Begriffsinhalt eint? Offenbar nicht. Die Denominatio extrinseca zerstört jene Voraussetzung. Denn wenn das Analogum nur dem Analogum primum formell zukommt und den Analogata cetera nur durch Vermeidung des Analogatum primum — „per attributionem ad primum" —, so ist kein Fundament für einen Conceptus obiectivus, der ein allen Analogata gemeinsames Moment erfassen könnte, vorhanden: „Nomen sic analogum non certum significatum commune omnibus partialibus eius modis seu omnibus analogatis non habet. Et consequenter, quod nec conceptum obiectivum nec conceptum formalem abstrahentem a conceptibus analogatorum habet" et „quod commune est omnibus analogatis non secundum vocem tantum".

Die Ratio formalis, das eigentliche Wesen der Attributionsanalogie, liegt nach dem Gesagten klar:

Sie besteht in dem eigenartigen Verhältnis des Analogum zu den Analogata, aus dem alle anderen Eigenschaften als aus ihrem Grunde hervorgehen: Das Analogum wird in dem einen Analogatum seinem ganzen Bedeutungsgehalt nach innerlich und formell realisiert. Die übrigen Analogata hängen in ihrem Analogatsein gänzlich von diesem Analogat ab, das deswegen zum „primum analogatum" wird und durch die seine Mittelstellung zwischen Analogum und Analogata cetera tragende Beziehung, die zu den Analogata cetera hin rein äußerer Art sind, Analogum und Analogata cetera zur relativen und numerischen Einheit der Attributionsanalogie verbindet.

Über den wissenschaftlichen Wert der Attributionsanalogie verliert Cajetan sehr wenig Worte: „Quando autem de huiusmodi analogis sit scientia, et contradictiones et demonstrationes et consequentiae et alia huiusmodi de eis fiant, ex dictis et consuetudine Aristotelis patet". Cajetan gibt uns noch den knappen Rat, „significationes diversas distinguere, et deinde a primo ad alia procedere, sicut a centro ad circumferentiam diversis prosequitur viis", und geht zur Behandlung der Proportionalitätsanalogie über. Wir wollen versuchen, Cajetans Hinweis folgend, aus dem Wesen der Analogie, Intensität und Reichweite der Beweiskraft dieser Analogieart zu folgern.

Das Wesen der Attributionsanalogie besteht darin, daß mehrere Gegenstände auf einen einzigen hingeordnet sind, der in sich den Be-

deutungssinn des Nomen analogum innerlich realisiert. Die Hinordnung der einzelnen Gegenstände auf diesen einen Gegenstand beruht auf dem Verhältnis der Denominatio extrinseca zwischen dem einen Gegenstand und den übrigen. Diese Denominatio extrinseca gründet aber auf den Beziehungen, die zwischen den Analogata cetera und dem Analogatum primum bestehen. Diese Beziehungen umfassen das Reich der äußeren Ursachen. Deshalb hat diese Analogie ihre Heimat in der realen, konkreten Welt, ist eine äußerliche Analogie auf dem Gebiet des Kontingenten als seinem Wirkraum. Ist in der Wesensordnung das Nomen analogum ein Proprium des Analogatum primum, so kommt es ihm notwendig zu. Diese Analogie gehört aber nicht der Wesensordnung, sondern, weil der kontingenten Welt, der numerischen Ordnung an. Hier kommt der analoge Begriff dem Analogatum primum nicht mehr notwendig zu.

„In diesem Sinne, schließt Manser richtig, ist jede Individualnatur eine proportionelle Einheit mehrerer, gibt es unter mehreren Einzeldingen unzählige Attributionen, die aber, weil das Bezogene nur numerisch genommen wird, und die Beziehungen nur numerisch sind und das eine, auf das mehrere bezogen werden, wieder nur numerisch gefaßt wird, nie Grundlage eines apodiktischen Beweises werden können. Und der tiefste Grund ist immer der: sie beruhen nur auf einer Denominatio extrinseca! Die Attributionsanalogie leistet große Dienste auf dem Gebiet gewisser angewandter, also praktischer Wissenschaften ... Die praktische Anwendung der Medizin ist je nach den Individuen, den Umständen, Klimata außerordentlich verschieden. Dennoch lassen sich, kraft einer gewissen Konstanz der Individualprinzipien, trotz der mannigfaltigen Verschiedenheit im „Vielen", gewisse gemeinsame Normen, die da gelten „ut in pluribus", nachweisen. Aber weil die Attributio immer nur das Reich des Individuellen berührt, vermag sie nie ein innerlich-notwendiges Gesetz nachzuweisen und scheidet daher aus dem Reich der metaphysischen Analogie aus".

§ III. Die Proportionalitätsanalogie.

A. Analogia propria.

Eine eigentliche Proportionalitätsanalogie liegt dann vor, wenn das „nomen in utroque analogatorum .... dicitur: ut principium in corde respectu animalis et in fundamento respectu domus salvatur"[151]), weshalb die Analogieglieder „analogata secundum proportionalitatem" genannt werden, „quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen proportionaliter eadem, vel sic analoga

[151]) De nominum analogia, cap. III.

secundum proportionalitatem dicuntur, quorum nomen commune est, et ratio secundum illud nomen est similis secundum proportionem: ut videre corporali visione et videre intellectualiter, communi nomine vocantur videre; quia sicut intelligere rem animae offert, ut videre corpori animato."[152])

Die Proportionalität ist zunächst, wie aus den Beispielen hervorgeht, ein Verhältnis zweier Verhältnisse zueinander, das aus dem Vergleich beider Verhältnisse hervorgeht und durch eine Gleichung

$$\frac{\text{A (videre)}}{\text{B (corpus animatum)}} = \frac{\text{C (intelligere)}}{\text{D (anima)}}$$

wiedergegeben werden kann.

Die Materie der Proportionalitätsanalogie sind zunächst zwei einfache in sich stehende Proportionen A : B, z. B. das Verhalten des sinnlichen Sehens zum beseelten Körper; und C : D, z. B. das Verhältnis des geistigen Erkennens zum erkennenden Geist. Beide Proportionen bilden die Grundlage der Proportionalität. Werden nun zwei Verhältnisse miteinander verglichen, so verläßt man den Bereich der einfachen Proportion. Es wird jetzt nicht mehr das Verhältnis von A zu B untersucht, wie in der Attributionsanalogie, sondern dieses Verhältnis von A : B als in sich geeinter Gesamtkomplex ist Grundlage dieser neuen Analogie. Das Verhältnis zweier Termini, denen es wesentlich ist, in Proportion zueinander zu stehen, wird mit dem Verhältnis zweier anderer Termini, zu deren Wesen es ebenfalls gehört, sich in bestimmtem Verhältnis zueinander zu befinden, verglichen. Diese beiden Verhältnisse sind nun Glieder eines neuen Verhältnisses im weitesten Sinn: das Sich-Zueinander-Verhalten erfaßt sowohl die einzelnen Elemente wie das neue Gesamtgebilde; jedem Teil der Proportionalitätsanalogie ist das Sich-Zueinander-Verhalten innerlich zu eigen. Denn die Materie dieser Analogie sind zwei Proportionen, deren innerstes Wesen es ist, Proportion zu sein.

Welche allgemeine Bedingung ist nun gestellt, der zufolge zwei Proportionen zueinander in Beziehung treten können; oder anders ausgedrückt ist zu fragen, welcher Art die Grundlage sei, die bewirkt, daß Verhältniseinheiten aus ihrem eigenen und sozusagen einsamen Wesensbezirk heraustreten und zu einer noch unbestimmten Einheit verbunden werden können. Diese Bedingung ist dann erfüllt, wenn wir beim Vergleich mehrerer Proportionen feststellen können, daß zwischen ihnen eine Ähnlichkeit besteht. Auf Grund dieser Ähnlichkeit läßt sich mit diesen beiden an der Ähnlichkeit partizipierenden Proportionen als Materie eine neue Pro-

[152]) l. c.

portion bilden. Diese Ähnlichkeit zweier Verhältnisse ist die eigentliche Grundlage der Proportionalität und jede Proportionalität ist nichts anderes als die Ähnlichkeit von Verhältnissen, weshalb Cajetan sagen kann: „proportionalitatem extenderunt (scil. philosophi) ad omnem similitudinem habitudinum.“[153])

Die Ähnlichkeit der Proportionen als Grundlage der Proportionalität muß naturgemäß in den Proportionen selbst ihren Grund haben. Durch das Etwas, das in den Einzelproportionen die Ähnlichkeit bewirkt, werden die beiden Proportionen unter einer höheren Einheit, dem Analogon, geeint. Die Einzelproportionen als Analogieglieder stehen zu diesem einen Etwas im Verhältnis der Anteilnahme. Diese ist eine wesentliche, da jedes der beiden Einzelproportionen das sie verbindende Etwas innerlich realisiert hat. Das Analogon als das Formalmoment der Proportionalitätsanalogie kommt beiden Gliedern, d. h. beiden Verhältnissen innerlich und formell als Causa formalis inhaerens zu.

Der Begriff „Principium“ ist, um das Gesagte an einem Beispiel zu erhellen, im Herzen als die ihm inhärierende Formalursache realisiert, weil von der Funktion des Herzens die Funktion des lebendigen menschlichen Organismus abhängt; das „Principium“ ist im Steinfundament des Hauses als dem „Principium“ des Hauses, auf dem das ganze Haus als seiner Grundlage ruht. Dieses Moment der wesentlichen Teilnahme der Analogieglieder am analogen Begriff ist es, was dieser Analogie vor allen anderen, besonders der Attributionsanalogie, in der sich das Analogon formell nur in einem Glied findet, den Vorrang gibt, sie von ihnen unterscheidet und zur Analogia propria[154]) macht: „Praeponitur autem analogia haec ceteris dictis dignitate ... Dignitate quidem, quia haec fit secundum genus causae formalis inhaerentis: quoniam praedicat ea, quae singulis inhaerent. Altera autem vero secundum denominationem extrinsecam fit.“[155]) Auch Thomas bringt diese Analogie in Gegensatz zur Attributionsanalogie und zwar unter zweifachem Gesichtspunkt.

Der erste Gesichtspunkt, nach dem er zu trennen sucht, ist äußerlicher Natur und setzt den Trennungspunkt Cajetans als Begründung unausgesprochen voraus: von der Attributionsanalogie sagt er, daß dort „aliquod analogice dictum de duobus, quorum unum ad alterum habitudinem habet“[156]), [oder „sicut medicinabile dicitur de diversis particularibus per respectum ad unum et idem“[157]), „aliquid praedi-

153) l. c.
154) l. c.
155) l. c.
156) De Verit. I. q. a. 11.
157) VII. Met. l. 4.

catur de duobus per respectum unius ad alterum"[158]), „duo habent diversas habitudines ad unum"[159])]. An der Proportionalitätsanalogie wird unter diesem Gesichtspunkt hervorgehoben: „est eadem proportio duorum ad diversa sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem"[160]). In der Attributionsanalogie werden also mehrere Begriffe auf einen dritten anderen hingeordnet, in der Proportionalitätsanalogie stehen nicht mehr mehrere Begriffe in Beziehung zu einem einzigen, sondern mehrere (tranquillitas et serenitas) in einem Verhältnis zu mehreren anderen (mare et aer).

Der zweite Gesichtspunkt deckt sich mit dem Einteilungsprinzip Cajetans und liefert den inneren Grund für den ersten Einteilungsmodus: „Una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno ... quia esse sanitatis non est nisi in uno ... quia esse sanitatis non est nisi in animali."[161]) Dieser Sachverhalt kennzeichnet die Attributionsanalogie.

Die Proportionalitätsanalogie hebt sich dadurch von der Attributionsanalogie ab, „quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum dicitur"[162]) vel „oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum, de quibus dicitur."[163]) Ist der analoge Begriff in der Attributionsanalogie nur in einem Analogieglied innerlich und entitativ, woraus die Abhängigkeitsbeziehungen der übrigen Analogieglieder folgen, so sind in der Analogia proportionalitatis die Analogieglieder nicht mehr auf ein anderes von ihnen, in dem allein der analoge Begriff verwirklicht ist, bezogen, sondern auf ein Etwas, das einem jeden innerlich und formell zu eigen ist; „quae singulis inhaeret", wie Cajetan sagt[164]).

In der Proportionalitätsanalogie haben wir mehrere ähnliche Beziehungen, in denen sich die Perfectio analoga innerlich und modo suo realisiert, die eine ist in ihrer Art wie die andere. In der Attributionsanalogie dagegen sind ein oder mehrere Analogieglieder in Abhängigkeit von dem, der sie definiert; eine Beziehung zu der anderen wird hier impliziert. Wird z. B. das Wissen von Gott und den Geschöpfen ausgesagt, dann gewinne ich vom Standpunkt der Attributionsanalogie eine Abhängigkeitsbeziehung, insofern das göttliche Wissen Ursache des geschöpflichen ist. Die Attributionsanalogie ist ausgeschöpft, wenn sie die Erkenntnis vermittelt

158) De pot. q. 7. a. 7.
159) V. Met. l. 8.
160) V. Met. l. 8.
161) I. Sent. dist. 19. a. 5 ad 2.
162) II. s. c. g.
163) I. Sent. dist. 19. a. 2. ad 1.
164) l. c.

hat, daß eine Wirklichkeit von der anderen abhängig sei. Mehr sagt sie mir nicht. Vom Standpunkt der Proportionalitätsanalogie verinnerlicht sich das Wissen des geschöpflichen Wissens, es ist nicht mehr offen nach außen, ausgedrückt in einer Abhängigkeitsbeziehung, sondern fest im Inneren der Geschöpfe verankert und ich erkenne, daß der Mensch menschliche Weisheit so wie Gott göttliche Weisheit innerlich besitzt, d. h. jeder auf seine Art: Gott so, daß sie seinem Wesen essentiell zukommt, die Kreatur so, daß sie an ihr partizipiert. Der Unterschied ist gewaltig, da die Perfectio wesentlich modifiziert ist je nach dem Subjekt, in dem sie sich realisiert. Dennoch geraten wir nicht in die Aequivokation. Denn trotz des großen Unterschiedes bleibt jenes gemeinsame Moment, daß nämlich der analoge Begriff zu der einen Natur, wo er subsistiert, eine ähnliche Beziehung hat, wie zu der anderen Natur. So kommt dem Menschen das Wissen zu als einer Intelligenz, die nicht sein Wesen ist, und Gott als dem Intellekt, der sein Wesen ist. Zwischen diesen Beziehungen gibt es offenbar eine Ähnlichkeit, eine Proportion; denn ich kann sagen: Das göttliche Wissen ist für das Sein per essentiam, was das geschaffene Wissen für das Sein per participationem ist. Damit wird angedeutet, daß der Begriff Wissen im Mensch und in Gott sich proportional wiederfindet, indem er die notwendigen Modifikationen annimmt, die durch seine Proportionalität zum esse per essentiam und zum esse per participationem nötig sind.

Den wesentlichen Gegensatz zwischen Attributions- und Proportionalitätsanalogie sieht Cajetan also mit Thomas darin, daß in der Attributionsanalogie mehrere Beziehungen zu einem einzigen Terminus bestehen, daß dagegen in der Proportionalitätsanalogie ein einziger Terminus, der die Stellung eines Terminus principalis einnimmt, nicht gefunden werden kann, sondern nur einfache proportionierte Beziehungen zwischen den vielen Termini.

Die Untersuchung der Proportionalitätsanalogie vorläufig abschließend, stellen wir als Ergebnis fest, daß die analoge Vollkommenheit des analogen Begriffs in der Proportionalitätsanalogie folgenden Bedingungen entsprechen muß:

a.) Jedes Analogieglied partizipiert innerlich an der analogen Vollkommenheit.

b.) Die Perfectio analoga realisiert sich wesentlich verschieden in den Analogiegliedern je nach dem Modus essendi der Analogata;

c.) doch so, daß nichts in den Analogiegliedern in einem äußerlichen Verhältnis zur analogen Vollkommenheit steht, in der sie wesentlich geeint sind.

B. Analogia metaphorica.

Die Analogia metaphorica besitzt, soll sie Proportionalitätsanalogie sein, mindestens zwei Verhältnisse, in denen der analoge Begriff in bestimmter Weise enthalten ist. Per metaphoram wird aber etwas ausgesagt, wenn ein Begriff nicht in seinem ihm wesentlichen und definitorischen, sondern in einem übertragenen und relativen Sinn gebraucht wird. So haben wir somit eine metaphorische Proportionalitätsanalogie, wenn der durch den analogen Begriff bezeichnete Begriffsinhalt in dem einen Verhältnis seiner ganzen Natur und Totalität nach, in dem zweiten Verhältnis im übertragenen und bildnismäßigen Sinn angewandt wird: „Analogia fit metaphorice quidem, quando nomen illud commune absolute unam habet rationem formalem, quae in uno analogatorum salvatur, et per metaphoram de alio dicitur: ut ridere unam secundum se rationem habet, analogum tamen metaphorice est vero risui et prato virenti aut fortunae successui; sic enim significamus haec se habere, quemadmodum homo ridens“[165]), sagt Cajetan in Übereinstimmung mit Thomas, der in De verit. qu. VII a. 2 ausführt: „in his autem, quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo, quod est propria ratione rei, cuius nomen transfertur“[166]). Als Beispiel fügt Thomas hinzu: „sicut enim ridere dictum de prato, nihil aliud significat, quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo, cum ridet, secundum similitudinem proportionis.“[167]) In s. th. I. qu. 13 a. 9 führt er aus: „Aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter. Uno modo proprie, alio modo per similitudinem ... Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum, quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis, in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo. Per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam, vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.“

Es liegen hier zunächst zwei Verhältnisse vor: So z. B. das Verhältnis des Menschen zu dem ihm eigentümlichen Lachen und das der Wiese zu dem als Lachen bezeichneten Blütenflor. Diese Verhältnisse dünken uns ähnlich, weil sie beide die Eigenschaft des

---

165) l. c.

166) De Verit. q. 7. cap. II.

167) „Proportionalitas dicatur similitudo duarum proportionum“, De nominum analogia, c. III. „Philosophi proportionalitam extenderunt ad omnem similitudinem habitudinem. Et sic in proposito vocabulis istis utimur“. l. c.

„Lachens" besitzen. Es kann daher diese Metapher aufgelöst werden in eine allgemeine Proportionalität[168]):

$$\frac{\text{Mensch}}{\text{Lachen}} \qquad \frac{\text{Blühende Wiese}}{\text{Lachen}}$$

Die die Ähnlichkeit beider Verhältnisse fundierende analoge Perfectio wird nicht in einem einzigen, beiden Verhältnissen gemeinsamen normal-analogen Begriff erfaßt, vielmehr wird der analoge Begriff des ersten Verhältnisses unmittelbar auf das zweite Verhältnis übertragen. Daher kommt es, daß im ersten Verhältnis die Ratio formalis des analogen Begriffs innerlich und seinsmäßig verwirklicht ist und also der Begriff diesem Analogieglied eigentlich und formell zukommt[169]), dem zweiten Verhältnis dagegen nur im übertragenen Sinn und bildnismäßig. Will ich die Metapher, z. B. das Lachen der blühenden Wiese ausdrücken, so ist dies unmöglich, ohne an das einbegriffene Vergleichsglied, das menschliche lachende Gesicht, in dem das Lachen sichtbar wird und von dem der wirkliche Sinn hergeleitet ist, zu denken. Folglich wird die Beziehung des abgeleiteten Sinnes zum Ursprünglichen gefordert auf Grund der Metapher, nicht durch die Proportionalität.

Diese Frage nach dem Wesen der Definition des metaphorischen Analogiegliedes klärt notwendig die Frage nach dem Wesen des Analogatum proprium. Denn da jedes Ding nach der ihm immanenten Form definiert wird, diese in der Metapher als solche fehlt, kann die Metapher nur von dort her definiert werden, von wo sie das borgt, durch das sie eben Metapher ist. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, was mit dem anschaulichen Bild des Lachens der blühenden Wiese eigentlich gemeint ist, wenn nicht das Lachen des Menschen bereits gekannt ist. Das Wort „Lachen" als solches vermittelt keine Erkenntnis bezüglich der blühenden Wiese, wenn man es nicht in seiner ursprünglichen Weise kennt. Als solches ist es aber ein Proprium des Menschen. Soll mit anderen Worten das Lachen der blühenden Wiese definiert werden, so ist das nur dadurch möglich, daß die Definition des menschlichen Lachens in der Definition des Lachens der blühenden Wiese mit einbegriffen wird: Die eine Beziehung $\frac{\text{Mensch}}{\text{Lachen}}$ definiert die andere $\frac{\text{Blühende Wiese}}{\text{Lachen}}$: „In analogia si quidem secundum metaphoram oportet unum in alterius ratione poni, non indifferentem, sed proprie sumptum, in ratione sui

[168]) I. p. s. th. q. 13. a. 6.

[169]) Cajetan, l. c. „Nomen commune absolute unam habet rationem formalem, quae in una analogatorum salvatur"; Thomas I. p. s. theol. q. 13. a. 9. „Hoc enim nomen leo proprie communicatur illis, in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo."

metaphorice sumpti claudi necesse est; quoniam impossibile est intelligere, quid sit aliquid secundum metaphoricum nomen, nisi cognita illa, ad cuius metaphoram dicitur. Neque enim fieri potest, ut intelligam, quid sit pratum in ea, quod ridens, nisi sciam, quid significet risus nomen proprie sumptum, ad cuius similitudinem dicitur pratum ridere."[170])

Wenn ich von der blühenden Wiese sage, sie lache, so ist meine Aussage wahr, wenn der Blütenschmuck der Wiese auf mich den gleichen Eindruck macht wie das lachende Gesicht eines Menschen. Beide besitzen eine gleiche Eigenschaft, auf der die Ähnlichkeit fußt, die zwischen den Beziehungen des Menschen zum Lachen und der blühenden Wiese zum „Lachen" besteht. Das Eigentümliche in diesem Ähnlichkeitsverhältnis ist dies, daß der analoge Begriff im einen Verhältnisglied der Proportionalität nur eine Similitudo von dem analogen Begriff, der formell im anderen Glied ist, bildet. Es muß folglich der metaphorische Sinn unter einem bestimmten Gesichtspunkt eine abbildliche Beziehung zum formellen Sinn des analogen Begriffs ausdrücken, in dem hier die Ähnlichkeit besteht. Diese Ähnlichkeitsbeziehung wird offenbar nicht getragen durch eine Seinsübereinstimmung zwischen beiden Proportionen; denn unter diesem Gesichtspunkt sind sie gerade entgegengesetzt, da der analoge Begriff in einem Verhältnisglied innerlich und notwendig, in dem anderen nur bildlich vorhanden ist. „Proprie" einem Verhältnis Innesein und „non-proprie" Innesein schließen einander aus. Vollkommen verschieden sind in der Seinsordnung der lachende Mensch und die lachenden Fluren! Diese Ähnlichkeitsbeziehung muß in einer anderen Ordnung als in der Wesensordnung gesucht werden.

Die Ähnlichkeit der Beziehungen, auf Grund deren ich das Analogon auch auf die Metapher übertrage, wird offenbar getragen von etwas im Menschen und von etwas in der blühenden Wiese: dieses Gemeinsame, das die Ähnlichkeit Fundierende, ist die Gemeinsamkeit in der Wirkung[171]): Der Blütenschmuck der Wiese wirkt wie ein lachender Mensch. Die Art ihres Wirkens bringt Wirkungen hervor, die einander ähnlich sind. Es besteht also eine reale Ähnlichkeit, auf Grund deren ich den analogen Begriff von Mensch und Wiese aussage. Aber die Weise, wie der analoge Begriff beiden zukommt, ist verschieden. Dem Menschen kommt er innerlich und entitativ als Proprium seines Wesens zu, der Wiese aber nur deshalb, weil sie durch ihr Blühen im Stande ist, eine dem Lachen des Menschen ähnliche Wirkung hervorzurufen: Wir haben in dieser Analogie totale Verschiedenheit

[170]) l. c.; Thomas, De pot. q. 7. a. 5. ad 8.
[171]) „Similitudinem operationis", De malo, 16, l. ad 3.; „Similitudo effectus", De pot. q. 7. a. 5. ad 8.

der Termini, aber Ähnlichkeit der Affekte. Thomas hat diesen Sachverhalt weit schärfer als Cajetan formuliert, der ihn explicite nicht erwähnt[172]). Auf Grund dieses Sachverhaltes werden in der metaphorischen Analogie keine Wesenheiten, S e i n s weisen, sondern nur W i r k weisen in das Verhältnis der Ähnlichkeit gebracht. Da aber wegen des Definitionsverhältnisses, das zwischen dem Analogatum proprium und dem Analogatum metaphoricum besteht, eine Erkenntnis des „Lachens" in bezug auf die blühende Wiese erst ermöglicht ist, wenn ich das Lachen in seiner eigentlichsten Bedeutung verstehe, wird das Analogon zuerst — „prius" — von dem Analogat, in dem es „proprie" enthalten ist, ausgesagt und dann erst — „posterius" — von dem, von dem es im übertragenen Sinn gebraucht wird[173]). Weil der analoge Begriff nur in dem einen Analogiegliede als immanente Forma inhaerens existiert, in dem anderen nur im übertragenen, also uneigentlichen Sinn gebraucht wird, ist es verständlich, daß Thomas sie in Gegensatz zur metaphysischen Analogie bringt[174]). Denn beide Aussageweisen, die Praedicatio propria und die Praedicatio impropria, stehen sich formell geradezu entgegen, da die Metapher, insofern sie nur einen übertragenen Sinn wiedergibt, als solche dem wesenhaften Sinn entgegensteht. Cajetan nennt sie eine Analogia impropria im Gegensatz zur Analogia propria, die der Analogia metaphysica Thomas' entspricht. Da die Teilnahme der Analogieglieder am analogen Begriff für die Beweiskraft jeder Analogie grundlegend ist, in dieser Analogie der analoge Begriff nur in einem Glied formell, in dem anderen nur im übertragenen bildlichen Sinn vorhanden ist, kann diese Analogie nicht mehr als Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Aus diesem Grunde zählt Aristoteles sie zum rhetorischen Schluß. (III. Rhet. c. II. — I. 399. 27. ss).

Schwieriger ist es, die metaphorische Proportionalitätsanalogie von der Attributionsanalogie zu unterscheiden, da sie, wie Cajetan betont, mit dieser aus ihrem Wesen heraus eine starke Verwandtschaft aufweist. Hier wie dort findet sich das Analogum proprie,

---

[172]) Thomas: „Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat, quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret sicut homo, cum ridet", I. p. s. theol. q. 13. a. 6. et iterum ib.: „Nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet ut fortiter o p e r e t u r in suis operibus". „Dicitur enim Deus iratus in quantum facit e f f e c t u m similem irato, quia sc. ponii, qui est effectus irae in nobis, quamvis in Deo passio irae esse non possit", De verit. q. 2. a. 1.

[173]) Das Definitionsverhältnis der Analogieglieder dieser Analogie ist für Cajetan die „ratio radicalis, quia analogum metaphorice sumptum, nihil aliud praedicat, quam hoc se habere ad similitudinem illius, quid absque altero extremo intelligi nequit. Et p r o p t e r h o c huiusmodi analoga prius dicuntur de his, in quibus proprie salvantur, et posterius de his, in quibus metaphorice inveniuntur". l. c.

[174]) De verit. q. 2. a. 11.

formal und seinsmäßig in einem Analogieglied: das „sanum" kommt innerlich und entitativ jedem Lebewesen zu, wie das Lachen innerlich dem Menschen eigentümlich ist. Allen anderen in diesen Analogien noch vorhandenen Analogiegliedern kommt es uneigentlich zu; so das Sanum der Medizin, Speise usw., und das Lachen der blühenden Wiese. In der Erkenntnisordnung ist das Analogatum proprium früher — „prius" — als die übrigen Analogieglieder („analogata cetera vel impropria"). Wie in der Attributionsanalogie die Medizin, Speise u. a. unmöglich als „sana" erkannt werden können, wenn nicht zuvor das Animal sanum erkannt ist, so ist auch das Lachen der blühenden Wiese nicht zu verstehen, wenn nicht zuvor aus der Erkenntnis des lachenden Menschen bekannt ist, welcher Sinn dem Wort „Lachen" zukommt.

Beide Analogiearten stehen sich nahe, da in beiden eine Beziehung die andere definiert und beide Kausalität einschließen und von ihr getragen werden. Sie unterscheiden sich aber beide schon durch ihren spezifischen äußeren Analogiecharakter. Denn in der metaphorischen Analogie sind zwei Verhältnisse durch den analogen Begriff in Beziehung zueinander gebracht: Das Verhältnis des Lachens zum Menschen ist ähnlich dem Verhältnis des Lachens der blühenden Wiese. In der Attributionsanalogie besteht dagegen ein einfaches Verhältnis: unius vel multorum ad unum.

Der eigentliche und tiefste Unterschied jedoch liegt in dem eigentlichen Wesen eines jeden von beiden. Die metaphorische Analogie gehört in die Ordnung des Wirkens: Sie besteht in der Wirkweise verschiedener Gegenstände. Es muß in beiden Gegenständen auf irgend eine Art die gleiche Wirkweise vorhanden sein, auf Grund der sie ähnliche Wirkungen hervorbringen.

In der Attributionsanalogie dagegen haben die Analogata cetera ihr ganzes Analogatsein und ihren Namen von außen her, vom Analogatum primum auf Grund bestimmter Beziehungen.

Die Ordnung des Handelns ist nun aber der Wesenheit näher als die Ordnung der Abhängigkeitsbeziehung: Es gibt keinen Grund in der Medizin, weshalb sie gesund genannt wird, wohl einen Grund im Menschen und in der blühenden Wiese, weshalb beiden gleiche Wirkungen zukommen, die eine gleiche Benennung im Gefolge haben.

VIERTER TEIL.

Kapitel VII.

Allgemeines Wesen der metaphysischen Analogie.

Cajetan, ausgehend von der Überzeugung, daß das Wort als Zeichen schon das ausdrückt, was es bedeutet, sucht am Anfang seiner Darlegung zu einer vorläufigen, allgemeinen Kenntnis der Sache selbst zu gelangen, indem er die Bedeutung des Wortes „analogia" erklärt. Der ethymologische Sinn des Wortes *ἀναλογία* besagt nach ihm ein entsprechendes Verhältnis oder eine Proportion unter mehreren[175]). Für diese Auslegung des Wortes kann sich Cajetan auf Aristoteles[176]), den Vater der Analogie selbst stützen, dessen Sinndeutung und Gebrauch des Wortes *ἀναλογία* in seinen Schriften der Deutung Cajetans vollauf entspricht. Mit vollem Recht haben die lateinischen Philosophen, die Cajetan zu Zeugen für die Richtigkeit seiner Auslegung anruft, das Wort *ἀναλογία* mit „proportio" und das *κατ' ἀναλογίαν* des Aristoteles mit „secundum proportionem" übersetzt: So schreibt Cicero: „Quod graece *ἀναλογία* latine c o m p a r a t i o, p r o p o r t i o dici potest"[177]). Und Augustinus sagt in „De musica" I. 1. cap. 12 (M. L. 32, 1907): „Cuius Graecum nomen, *ἀναλογία*, sed nostri quidam proportionem vocaverunt, quo nomine utamur, ut placet." Die gleiche Bedeutung erfährt das griechische Wort *ἀναλογία* bei Thomas, der häufig statt der latinisierten Form „analogia", „analogice" die Ausdrücke „proportio", „secundum proportionem", „proportionaliter" verwendet[178]). Ein erstes und allgemeines Element können wir aus der Worterklärung festhalten, daß es sich bei jeder Analogie um ein Verhältnis handelt, um Beziehungsweises, um ein Etwas, das seinem innersten Wesen nach ein R e l a t i v e s, aus der Vergleichung mehrerer hervorgegangen ist.

---

[175]) „Analogiae vocabulum proportionem sive proportionalitatem (ut a Graecis accepimus) in proposito sonet." l. c.

[176]) Cf. II. Anal. Post c. 13 (D. I., 167, 48); II. Anal. Post c. 14 (D. I., 169, 24).

[177]) De universis, 12.

[178]) Anal. Post II., l. 17 ib. l. 19; O. Eth. l. 7; V. Rth. l. 5; De Verit. q. 2. a. 2. sagt er knapp: „secundum analogiam quod nihil est aliud dictum, quam secundum proportionem".

Cajetan ist sich mit Thomas des mathematischen Ursprungs der Analogie wohl bewußt. Der Mathematik, im Sinne der Alten als Geometrie und Arithmetik verstanden, einer Wissenschaft, die sich mit kontinuierlichen und diskontinuierlichen Quantitäten beschäftigt, ist es eigen, zwischen verschiedenen Quantitäten Beziehungen und Vergleiche aufzustellen. Auf diese Vergleichung bestimmter Größenverhältnisse führen Thomas und Cajetan den ursprünglichen Sinn der Analogie zurück:

„Proportio dicitur dupliciter: Unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et aequale sunt species proportionis."[179])

„Proportio vocetur certa habitudo unius quantitatis ad aliam, secundum quod dicimus quattuor duplam proportionem habere ad duo." (Cajetan, De nominum analogia, cap. III. in principio).

Diese Größenverhältnisse, die zwischen den Zahlen und Figuren bestehen, sucht die Mathematik durch Vergleichung des Verschiedenen z. B. der Zahl 3 mit Verschiedenem, z. B. der Zahl 6, zu erfassen, weshalb diese Größenverhältnisse als Resultat eines Vergleiches zweier Größen etwas eminent Relatives sind. Untersuche ich das Verhältnis von 3 zu 6 (3 : 6) und 15 zu 30 (15 : 30), so stelle ich fest, daß zwischen 3 und 6 sowie zwischen 15 und 30 das Verhältnis der Verdoppelung besteht. Weiterhin ist zu sagen, daß das Verhältnis von 3 zu 6 genau das gleiche ist, wie das Verhältnis von 15 zu 30; daß also zwischen zwei einfachen Proportionen eine Verhältniseinheit besteht, die sich ausdrückt in der Gleichung 3 : 6 = 15 : 30.

Dieses neue Gebilde, das Verhältnis zweier Verhältnisse, heißt „proportionalitas": „Proportionalitas dicitur similitudo duarum proportionum, secundum quod dicimus ita se habere octo ad quattuor quemadmodum sex ad tria: utrobique enim dupla proportio est". Die Mathematik ist arithmetisch und geometrisch von einer unermeßlichen Vielfalt solcher und ähnlicher Verhältnisse: Des Dreifachen, des Vierfachen, der Hälfte, des Drittels usw. Der Sachverhalt, der diesen Vergleichen zugrunde liegt, vermittelt uns ein neues Wesensmoment für die Analogie; er reicht in das Wesen der Größenverhältnisse und zeigt eine doppelte Seite: Die Verhältnisse des Doppelten, des Drittels u. ä., die zugleich eine Verhältniseinheit zwischen verschiedenen Proportionen begründen, sind einmal und zunächst als Grundelement die die verschiedenen Zahlen verbindende Einheit. Andererseits ist keine Zahl der anderen voll-

[179]) I. p. s. theol. q. 12. a. 1 ad 4.

kommen gleich. Dies ist sogar undenkbar. Jede Zahl muß vielmehr von der anderen verschieden sein, um Träger einer Funktion im Analogieganzen sein zu können. Sie sind aber auch nicht absolut disparat, denn es gibt ja zwischen bestimmten Zahlen und Zahleneinheiten die Beziehungseinheit des Ganzen, Halben, Drittels, des Doppelten, Dreifachen usw. Das zwischen ihnen bestehende Verhältnis liegt in der Mitte zwischen völliger Gleichheit und völliger Verschiedenheit und begreift sich somit als eine relative Einheit.

Die Übernahme dieser mathematischen Betrachtungsweise in die Philosophie findet bei Thomas eine doppelte Rechtfertigung: einmal erkenntnistheoretisch, da unser gesamtes Erkennen vom Sinnlichen seinen Ausgang nimmt[180]), und die in der Mathematik bereits vollzogene Abstraktion vom Physischen durch einen erhöhten Grad der Abstraktion uns zu den metaphysischen Begriffen führt[181]). Bei diesem Emporsteigen von der mathematischen Begriffswelt in die der Metaphysik wird die Proportionslehre in den metaphysischen Bereich so mitübernommen, daß sie alles das abstreift, was sie an die mathematischen Verhältnisse bindet und den metaphysischen Grad der Abstraktion verhindern könnte[182]).

Ontologisch sodann, da es in der Seinsordnung verschiedene Seinsgrößen und Seinsvollkommenheiten gibt, die auf Grund ihrer Verschiedenheit in verschiedenen Verhältnissen, ähnlich wie in der Mathematik die quantitativen Größen, zueinander stehen.

Diese dieses Verfahren bedingende Unterscheidung von Inhaltsgrößen, die in der Metaphysik Geltung haben und durch die die Seinsvollkommenheiten sich voneinander unterscheiden, und von Ausdehnungsgrößen, durch die die quantitativen Größen der Mathematik gemessen werden, ermöglicht diesen Übergang: „Est autem duplex quantitas sc. dimensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio secundum illud philosophi in VII. Phys.: Unum quodque perfectum est, quando attingit debitum propria: virtuti et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur: Nam sub quantitate dimensiva continetur

---

[180]) Wie Thomas in s. theol. I.—II. q. 52 a. 1 andeutet: „Augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia a quantatibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles transferuntur propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas, quae sub imaginatione cadunt".

[181]) s. theol. I. p. q. 55. a. 1. ad 2.

[182]) „Et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet ad rem alteram proportio nominatur". De verit. q. 8. a. 1. ad 6.

longitudo et habitudo et profundum et numerus in patientia; quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit (De Verit. q. 29 a. 5. et I., 42, I. ad 1). Diese Inhaltsgröße, der Metaphysik angehörend, mißt das Sein, die Seinsvollkommenheit und die Tätigkeitsmacht der verschiedenen Dinge als verschieden, und trifft soviele verschiedene ontologische Größenverhältnisse, als es Wesen und Formen gibt: „In tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae“[183]). Daher dann Thomas mit Recht bemerkt, jedes bestimmte Verhältnis irgend eines Dinges zu einem anderen sei eine Proportion; näherhin: Das Zueinanderverhalten zweier Dinge sei Proportion insofern, als diese in einem Dritten übereinkommen: „Proportio nihil aliud est, quam habitudo duarum ad invicem convenientium in aliquo, secundum quod conveniunt aut differunt“[184]). Daraus folgt zunächst, daß auch die ontologische Proportion etwas Relatives, etwas Beziehungsweises ist, das aus Beziehungen mehrerer verschiedener Dinge hervorgeht. Alle Gegenstände, die einander nicht völlig isoliert und beziehungslos gegenüberstehen, sondern eine irgendwie geartete Beziehung zueinander haben, können auf Grund eines diese Beziehung begründenden Etwas in eine Proportion zueinander gebracht und relativ geeint werden. Diese Gegenstände sind weder vollkommen verschieden noch vollkommen gleich.

Das gemeinsame Etwas als Fundament der Proportion ist der analoge Begriff, die Gegenstände sind die Glieder der Analogie, die Analogata, und die Gleichung selbst ist die Analogie.

Vorläufig können wir drei Fundamentalelemente der Analogie festhalten: Erstens müssen m e h r e r e reale Etwas vorhanden sein. Denn nichts ist sich selbst analog. Zweitens müssen diese Realitäten, wenn man sie untereinander vergleicht, zunächst auf Grund ihrer grundlegenden Verschiedenheit unähnlich erscheinen. Da diese mehrere Etwas aber nicht völlig disparat nebeneinander stehen, muß drittens Übereinstimmung in einem dritten gemeinsamen Etwas bestehen, durch die sie selbst nun ähnlich werden. Die Übereinstimmung im Gemeinsamen bedarf ihrerseits wieder eines Grades, einer Ungleichheit; denn wenn in allen das Gemeinsame in gleicher Weise gefunden wird, steht das Gemeinsame den verschiedenen Etwas gegenüber wie der univoke Begriff seinen ihn intendierenden Gegenständen. Eine Steigerung ist ohne ein Prinzip der Steigerung nicht denkbar. Wie dies Prinzip beschaffen ist, ist hier noch nicht erkennbar. Das relativ Gemeinsame dagegen kann in Konsequenz des Gesagten — es schließt ja grundlegende Verschiedenheit ein — nur eine unvollkommene Einheit sein.

---

183) De verit. q. 29. a. 3. et I. p. s. th. q. 42. a. 1. ad 1.
184) In Boeth. De Trinit. q. 1. a. 2. ad 3.

Kapitel VIII.

Probleme der Analogie.

§ 1. Die Einheit und Verschiedenheit in der Analogie bedarf einer genaueren, wenn auch nur erst vorläufigen Untersuchung.

Das Analogum, in dem die Analogata geeint werden, ist, wie Cajetan sagt, ein unum, ein Identisches. Schon die Ableitung der metaphysischen Analogie aus der mathematischen weist darauf hin. Stellen wir die Proportionalitätsgleichung 4 : 8 = 3 : 6 auf, so besteht zwischen den Gleichungen nicht eine Ähnlichkeit, sondern es handelt sich um eine wirkliche Größen i d e n t i t ä t, nämlich um die Einheit des Halben. Wo auch immer verschiedene Analogieglieder im Analogon geeint werden, ist diese Übereinstimmung im Analogon eine I d e n t i t ä t, nicht bloß eine Ähnlichkeit! Durch diese Identität der Analogieglieder im analogen Begriff werden die Analogieglieder selbst u n t e r s i c h ä h n l i c h. Verdeutlichen wir, Cajetan folgend, diesen Sachverhalt am Beispiel des transzendentalen Begriffes „Sein". Alle untereinander verschiedenen Gegenstände werden, soweit sie im Analogum Sein übereinstimmen, geeint und bilden in diesem Übereinkommen, gegründet auf der Teilnahme am Sein, im analogen Begriff eine Einheit: „Analogum hanc sonat identitatem"[185]). Diese Einheit leugnen, hieße nichts anderes, als leugnen, daß die Analogieglieder im analogen Begriff übereinstimmen. Daher sagte schon Aristoteles, daß das in den Dingen partizipierte Sein in allem als ein *ἕν τι καὶ κοινόν* sich finde[186]).

Dieses Identische ist aber kein univok Identisches. Denn das, was univok identisch ausgesagt wird, findet seine Einheit in ein und derselben Natur, sei es, daß sie generisch oder spezifisch die gleiche ist. Die Analogieglieder dagegen sind „diversa et numero et specie et genere", wie z. B. Substanz und Akzidenz. Sie stimmen aber darin überein, in Beziehung zu einem Etwas zu stehen, *πρὸς ἕν*[187]), wie Aristoteles sagt, weshalb dieses Eine, das „unum et idem proportionaliter de omnibus analogatis dicitur"[188]). Während also die eindeutige Identität eine absolute ist, da sie in einer kategorialen Wesenheit liegt, ist die Analogieidentität nur eine relative, eine Identität, die aus den übereinstimmenden Beziehungen mehrerer wesentlich verschiedener Dinge zu einem dritten Anderen, in dem sie über-

185) l. c. cap. 6.
186) X. Met. l. 3 (D. II., 588, 27).
187) VI. Met. c. 4 (D. II., 541, 41).
188) l. c. cap. V.

einstimmen, hervorgeht, und als solche nur eine Beziehungsidentität ist, eine „identitas proportionalis“[189]).

Diese Beziehungsidentität hat die metaphysische Analogie mit der mathematischen Proportionalität gemeinsam. In der mathematischen Proportionalität entstehen Gleichungseinheiten nur aus Zahlen, die an sich verschieden sind, aber untereinander in bestimmten Verhältnissen stehen und daher eine Einheit des Verhältnisses, also eine Beziehungsidentität begründen.

Die Analogia propria seu metaphysica hat es nun nicht — wie bereits angedeutet — mit Größeneinheiten, wie die Mathematik, oder mit akzidentellen, wie die prädikamentale Relation zu tun, die ja auch eine Beziehung zu einem Etwas hin, „ad unum, ad aliquid“ ist. Sie ist vielmehr aufgebaut auf transzendentalen Beziehungen, die eben, weil sie transzendental sind, das Sein und alle mit dem Sein verketteten Transzendentalien berühren. Das Sein z. B. ist in allem, was ist, „quaelibet natura essentialiter est ens“ (De Verit. q. I. a. 1). Somit haben alle kategorialen Gegenstände, wenn sie auch untereinander noch so verschieden sind, eine Beziehung zum Sein. Hier in der transzendentalen Relation ist die metaphysische Grundlage der von Cajetan so betonten metaphysischen Analogie.

Die Gegenstände, untereinander wesentlich — generisch oder spezifisch — verschieden, schließen einander, da jedes eine andere Wesenheit besitzt, absolut aus. Da aber die Einheit jede Verschiedenheit und jede Verschiedenheit als solche die Einheit ausschließt, ist dann eine Einheit im Sein nicht vollkommen unmöglich? Denn wie wäre eine Analogie möglich unter Dingen, die entitativ absolut ungleich sind? Den Schlüssel liefert uns das transzendentale Sein, das alles an und in den Dingen und somit auch jede Verschiedenheit konstituiert. Dadurch, daß die wesentlich verschiedenen Gegenstände in den gleichen transzendentalen Beziehungen übereinkommen, können wir z. B. die Analogie aufstellen: Die Substanz verhält sich zum Sein wie die Quantität zu ihrem Sein.

Aber schon stellt sich eine neue Schwierigkeit in den Weg. Die wesentlich verschiedenen Dinge partizipieren doch verschieden am Sein und begründen dadurch verschiedene Beziehungen zum Sein. Die Substanz besitzt ein anderes Sein als die Quantität. Eine identische Beziehung der Teilnahme am analogen Begriff Sein ist absolut ausgeschlossen.

Fest steht andererseits, daß die transzendentalen Begriffe doch irgendwie in allen Gegenständen realisiert sind. Sie sind es insofern, als diese Gegenstände sich zu den Transzendentalien partizipierend

[189]) l. c.

verhalten. Diese Teilnahme am Transzendentalen ist so groß wie das Sein der Dinge selbst. Daher drücken Substanz und Akzidenz, weil sie eine bestimmte Teilnahme am Sein besagen, ein bestimmtes Verhältnis zum Sein aus. Zwar ist die Partizipation am Sein verschieden in Substanz und Qualität, aber sie haben dennoch alle Sein. Finden wir, daß das Verhältnis mehrerer Dinge in der Teilnahme am Sein mit einem anderen Verhältnis mehrerer Dinge in der Seinsteilnahme übereinstimmt, dann haben wir ein Verhältnis zweier Verhältnisse und die eigentliche metaphysische Proportionalität.

Diese Proportionalität gestattet es dann, daß die Analogata selbst wieder zueinander in verschiedene Verhältnisse treten, je nachdem sie mehr oder weniger am Sein partizipieren.

Ein weiteres, in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes Moment dieser Analogie finden wir darin, daß hier ebenso wie in der mathematischen Proportionalität zweier Gleichungen in den Gliedern der Gleichung die verschiedensten Größenverhältnisse möglich sind und die proportionale Identität dennoch immer gleich bleibt: So ist die proportionale Größenidentität in der Proportionalitätsgleichung $3 : 9 = 6 : 18$ absolut die gleiche wie in der Gleichung $9 : 27 = 20 : 60$. Diese Eigenart spielt in der Anwendung der metaphysischen Analogie für die Erkenntnis Gottes die Hauptrolle.

Dieses kurze skizzierte Problem der Einheit und Vielheit, mit dessen Lösung die Analogie steht und fällt, müssen wir einer eingehenden Erörterung unterziehen.

§ II. Naheliegend ist zunächst die Frage, in welcher Beziehung der analoge Begriff als solcher zu den Analogiegliedern steht.

Den in sich einen Begriff pflegt die Scholastik zu unterscheiden nach seiner subjektiven und objektiven Seite, je nachdem man den im geistigen Subjekt erzeugten Vorstellungsinhalt oder das Dargestellte, d. h. den Gegenstand, betrachtet.

Wie jedem Begriff, ist auch dem analogen ein Conceptus objectivus und ein Conceptus mentalis eigen[190]). Nach der Auffassung des hl. Thomas[191]), der Cajetan sich anschließt[192]), erfassen wir den Gegenstand, die Ratio rei, früher als unsere Erfassung, in der von uns der Gegenstand erfaßt wird: denn wäre kein Objekt vorhanden, dann wäre auch keine Erfassung möglich. Es wird somit in der

[190]) „In nominbus tria inveniuntur, sc. vox, conceptus in anima et res extra seu conceptus objectivus." l. c. cap. IV.

[191]) I. p. s. theol. q. 85. a. 2.

[192]) l. c. cap. 4. in princ. et a rebus incipiente, quia priores conceptiobus et nominibus sunt."

Erkenntnisordnung der Conceptus objectivus, d. h. das, was erkannt wird, früher erfaßt als das, in dem wir die Sache erkennen, der Conceptus mentalis.

Wir haben somit, um zu einem klaren Erfassen des Problems zu kommen, sowohl den Conceptus objectivus wie den Conceptus mentalis des Analogum zu untersuchen.

Diese Frage nach dem Conceptus objectivus ist nichts anderes als die Frage nach der ontologischen Basis der Proportionalitätsanalogie überhaupt. Ein Blick auf die in der Univokation herrschenden Verhältnisse wird uns die Untersuchung erleichtern.

Die Univokation ist dadurch charakterisiert, daß die Gegenstände, die eine Univokation begründen, untereinander derart ähnlich sind, daß das Etwas, das in dem einen Gegenstand Grundlage dieser Ähnlichkeit ist, von der absolut gleichen Wesenheit ist wie jenes andere Etwas, das in dem zweiten Gegenstand die Ähnlichkeit mit jenem anderen Gegenstand bewirkt. Dieses gemeinsame Etwas, der univoke Begriff (univocum), das von Vielem (univocata) nach derselben Wesenheit ausgesagt wird, ist in allen Gegenständen (univocata) innerlich durch seine quidditative konkrete Vervielfältigung seiner ganzen Ratio nach enthalten. Der Conceptus objectivus des univoken Begriffs abstrahiert von allem in dem Vielen sich findenden Verschiedenen in absoluter Weise, sodaß die Einheit dieses Conceptus objectivus eine absolute ist. Der Conceptus objectivus des univoken Begriffs bringt eine ganz bestimmte, von jeder anderen abgegrenzte und unterschiedene Wesenheit zum Ausdruck und ist als solcher eine in sich geschlossene ideelle Einheit, die keine Unterschiedlichkeit einschließt.

Die Gegenstände dagegen, auf denen die A n a l o g i e fußt, sind einander in der Art ähnlich, daß die Grundlage der Ähnlichkeit in dem einen Gegenstand verschieden ist von dem Etwas, das in dem anderen Gegenstand die Ähnlichkeit mit jenem fundiert. Jeder dieser Gegenstände besitzt als solcher eine andere Natur als der andere, mit dem er eine Ähnlichkeit aufzeigt: Jedes Analogieglied schließt durch seine Wesenheit jedes andere Analogieglied aus: „Ita, quod unius ratio non claudit id, quod ratio claudit alterius“[193]). Aus diesem Grund kann auch von den einzelnen Gegenständen das Etwas, das die Ähnlichkeit beider begründet, nicht als ein Etwas von beiden abstrahiert werden, das beiden Gegenständen in gleichem Sinne zugesprochen werden könnte. Die Ähnlichkeit beider Gegenstände beruht nicht auf einem Fundament, das von den beiden Gegenständen abstrahiert eine Art- oder Gattungseinheit und somit ein Univocum präsentiert; es liegen vielmehr zwei völlig verschiedene Etwas vor,

[193]) l. c. cap. IV.

die durch ihr verschiedenes Verhältnis zu einem gemeinsamen Dritten bewirken, daß dieses Dritte von ihnen nicht univoce ausgesagt wird, sondern nur auf Grund des verschiedenen Verhältnisses, das das Fundament der Beziehung des einen Gegenstandes zu dem gemeinsamen Etwas und das Fundament der Beziehung des anderen Gegenstandes zu eben diesem ihnen gemeinsamen Etwas und diesem gemeinsamen Dritten haben, einem Verhältnis, das wegen der wesentlich verschiedenen Natur der jeweiligen Gegenstände (analogata) und der Verschiedenheit der die Ähnlichkeit der Beziehung begründenden Fundamente eine verschiedene ist.

Diese absolut verschiedenen Gegenstände werden in einem gemeinsamen Etwas geeint. Diese Einheit im gemeinsamen Etwas, im analogen Begriff, macht die Gegenstände einander ähnlich. Diese Ähnlichkeit der Analogieglieder im analogen Begriff geht unter vollständiger Wahrung der absoluten Verschiedenheit der Analogieglieder aus Beziehungen zum analogen Begriff hervor, die auf Grund der sie tragenden Fundamente in den Analogiegliedern verschieden sind. So ist z. B. der Begriff „Leben" in dieser Weise analog.

Schließe ich eine Reihe von Dingen wie Pflanze, Tier, Mensch, Engel zusammen, so geschieht das nicht auf Grund mehrerer Beziehungen dieser Wesen zu einer Vollkommenheit, die in einem einzigen Wesen realisiert wäre, wie dies in der Attributionsanalogie der Fall ist, sondern deswegen, weil a l l e diese Wesen die eine Vollkommenheit realisieren. Das Leben ist nun nicht ein von den Gegenständen getrenntes Etwas in sich, sondern i n den Gegenständen: Pflanze und Tier haben Leben. Das Leben ist ihnen sogar so innerlich, daß sie ohne das Leben nicht das wären, was sie sind. Ja sogar das, was sie unterscheidet, ist wieder Leben. Die Lebensphänomene im Tier sind andere als in der Pflanze, sind und bleiben jedoch Lebensphänomene.

In allen Analogiegliedern ist der analoge Begriff (Leben) aktuell enthalten. Es haben somit diese Analogieglieder, obgleich von verschiedener Wesenheit, dennoch eine Beziehung zu einem Gemeinsamen, zum Leben. Jedes Analogieglied, ob Pflanze, Tier oder Mensch, hat nun ein b e s t i m m t e s Verhältnis zum Leben; das Teilhaben der Pflanze am Leben ist verschieden von dem Teilhaben des Tieres am Leben. Folglich sind auch die Beziehungen der einzelnen Gegenstände zum Leben verschieden. Es wird somit die Analogie zwischen Pflanze und Tier nicht begründet durch eine gleiche Ratio, die von Tier, Pflanze und Mensch abstrahiert wäre oder werden könnte, sondern auf Grund ihres eigenen Wesens. Denn jedes Wesen schließt das Leben in sich, aber jedes auf eine andere Weise. Die Pflanze und das Tier werden also in Analogie gebracht, insofern sie an ihrem e i g e n e n Leben gemessen werden. Das Analogon hat somit keinen absolut einheitlichen Conceptus objectivus,

da die Ähnlichkeit der Analogieglieder im analogen Begriff nur eine auf Beziehungen begründete ist, die durch das verschiedene Verhältnis der Analogieglieder zum analogen Begriff nicht absolut identische, sondern relativ identische sind.

Dennoch gibt es und muß es einen Conceptus objectivus vom analogen Begriff vom „Leben" geben, da das Leben in den Gegenständen ist, sie konstituiert und sich in ihnen durch verschiedene Realisierungen — modus essendi — vervielfältigt. Das Leben verhält sich zu Tier und Pflanze nicht so, als ob es ein diesem Gemeinsames bezeichnet und mit der Definition des Lebens Pflanze und Tier in ihrem Wesen erfaßt wären. Sondern der Begriff „Tier" bezeichnet nur die Wesenheit des Tieres, das, wodurch das Tier sich von jedem anderen, das nicht Tier ist, wesentlich unterscheidet. Der Begriff Pflanze bezeichnet in absolut eindeutiger Weise die Wesenheit der Pflanze. „Leben" bezeichnet aber beider Wesenheiten insofern, als sie ähnlich sind durch ihr Verhältnis zu dem einen Begriffsinhalt „Leben", also proportional.

Man kommt also zu folgendem Ergebnis: Als Basis eines analogen Begriffes findet man ein Etwas (z. B. Leben, Sein usw.), das sich in verschiedenen Gegenständen so vervielfältigt, daß es ihnen immanent ist. Diese Immanenz dieses Etwas in den einzelnen Gegenständen begründet die Einheit: die Einheit des Conceptus objectivus. Die verschiedene Realisierung verhindert aber die absolute Einheit. Denn die Vollkommenheit des gemeinsamen Etwas (Analogon) ändert sich grundlegend in jeder Realisierung. Weil jedes der Analogieglieder jene Vollkommenheit in seiner Weise — modo suo — realisiert, besteht eine Vielheit von ähnlichen Realisierungen: In der Pflanze ist nicht absolut das ganze Leben wie in dem Tier, es ist dasselbe Leben nur unter Wahrung der Proportion. Da aber absolute Entsprechung zwischen der Natur eines jeden Analogiegliedes und der Art — modus — seiner Teilnahme an der Vollkommenheit besteht, folgt, daß der Modus der Teilnahme mehr oder weniger vollkommen ist, je nach dem Modus essendi des Analogiegliedes. Der Modus essendi eines jeden Analogiegliedes bedingt mit anderen Worten die für die Analogie unbedingt geforderte grundlegende Verschiedenheit.

Die durch den Modus essendi geschaffene Abstufung der Verschiedenheit hat nichts zu tun mit der verschiedenen Realisierung des univoken Begriffes in den Univocata. Lasse ich z. B. die Saite eines Instrumentes so vibrieren, daß zuerst ein lauter Ton hörbar ist, der sich langsam schwächt, so variiert die Intensität, der Tonwert (die Note) bleibt der gleiche. Mag es noch so viele Menschen geben und mögen sie sich noch so sehr unterscheiden, so kommt ihnen doch der abstrakte Begriff Mensch in absolut gleicher Weise zu. Die

Einheit ist absolut. In den Analogiegliedern jedoch spielt nicht die Gleichheit die Hauptrolle, sondern die Verschiedenheit. In der Univokation ist die Gleichheit grundlegend, denn im univoken Begriff sind die Univokata absolut gleich! Gleich sind die Analogieglieder dagegen nur „secundum quid".

Der Conceptus mentalis des univoken Begriffs findet in den Univokata eine vollkommene und adäquate Entsprechung. Die Ähnlichkeit der Univokata hat in ihnen allen die gleiche identische Grundlage. Es müssen folglich in dem einen Begriff, durch den die Grundlage der univoken Ähnlichkeit in einem Gegenstand erfaßt wird, auch die der anderen univoken Gegenstände erfaßt werden. Das, was der Conceptus mentalis eines univoken Begriffs von einem univoken Gegenstand zur Darstellung bringt, ist die Wesenheit aller Univocata.

In der Analogie liegen die Verhältnisse weit schwieriger. Da der Conceptus mentalis den äußeren Gegenstand darstellt und er vom Gegenstand bestimmt wird, ist auch hier auszugehen vom Gegenstand und seinen Sachverhalten. In der Analogie sind die Elemente zwei Verhältnisse: Es verhält sich die Pflanze zu ihrem Leben wie das Tier zu dem seinigen; $\frac{\text{Pflanze}}{\text{Leben}} = \frac{\text{Tier}}{\text{Leben.}}$ Untersuchen wir zunächst die beiden Verhältnisse $\frac{\text{Pflanze}}{\text{Leben}}$ und $\frac{\text{Tier}}{\text{Leben}}$ getrennt!

Die Grundlage der analogen Ähnlichkeit der Analogieglieder ist in allen wesentlich verschieden und nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt, verhältnismäßig, gleich; denn die Analogieglieder an sich bleiben in der Analogie absolut verschieden. So kann das geistige Subjekt sich z. B. von dem Leben, das die Pflanze besitzt, einen Begriff bilden, der vollkommen und adäquat das „Leben", soweit es die Pflanze realisiert, erfaßt. Dasselbe gilt aber auch von dem „Leben des Tieres", das Gleiche von dem Verhältnis des „Lebens zum Menschen". Allen kommt der analoge Begriff „Leben" innerlich und formell zu. In jedem einzelnen Verhältnis läßt sich ein Conceptus mentalis vom analogen Begriff bilden, der ihn, soweit er in dem Analogieglied realisiert ist, adäquat zur Darstellung bringt. Wir haben daher in jeder Analogie soviele adäquate Conceptus mentales, als Analogieglieder vorhanden sind: „Tot perfecti, quot sunt analogata"[194]). Erfaßt nun der Conceptus mentalis des analogen Begriffs des einen Verhältnisses auch den gegenständ-

[194]) l. c. cap. IV.

lichen Sachverhalt des anderen Verhältnisses, mit anderen Worten, entspricht dem analogen Namen ein eindeutiger, vollkommen adäquater subjektiver Begriff? Wäre das der Fall, dann müßte der Conceptus mentalis, der aus dem einen Verhältnis gewonnen ist, auch richtig den Sachverhalt des anderen Verhältnisses erfassen: Der Conceptus mentalis des p f l a n z l i c h e n Lebens müßte adäquat das zur Darstellung bringen, was der Conceptus mentalis des t i e r i s c h e n und der des m e n s c h l i c h e n Lebens erfaßt. Wir haben aber festgestellt, daß das Leben des Tieres wesentlich verschieden ist vom Leben der Pflanze und dem des Menschen und das, was die Ähnlichkeit beider Verhältnisse begründet, in jedem Verhältnis grundlegend verschieden ist. Somit versagt der Conceptus mentalis, der das eine Analogieglied erfaßt, bei der Darstellung des anderen. Der eine Conceptus mentalis des analogen Begriffs, der das eine Analogieglied adäquat darstellt, kann das andere Analogieglied nur unvollkommen und inadäquat präsentieren. So ist der Begriff des Tieres, insofern er Leben zum Ausdruck bringen will, ein adäquater Begriff für das Tier, so es sich zu seinem eigenen Leben verhält. Für die anderen Analogieglieder ist dieser Begriff ein nur unvollkommen darstellender Begriff, da er diesen nur verhältnismäßig ähnlich ist: Insofern die anderen Analogieglieder sich ähnlich zu ihrem Leben verhalten, wie dieser sich zu dem an ihm zur Darstellung gebrachten Leben verhält.

Der Conceptus mentalis des analogen Begriffs ist ein unvollkommen, inadäquat darstellender Begriff, bezogen auf ihn fundierenden Sachverhalte. Der Begriff „Leben" z. B. ist auf alles Lebende hingeordnet, weil er von ihnen allen etwas zur Darstellung bringt; er ist aber ein alles Lebendige unvollkommen fassender Begriff, weil das Leben in allen diesen lebenden Gegenständen verschieden ist. Daher kann man mit gewisser Berechtigung sagen, der analoge Begriff habe einen und doch mehrere Conceptus mentales. Er hat einen inadäquaten Conceptus mentalis, wie aus dem Dargestellten hervorgeht. Sagt man jedoch, er habe mehrere Conceptus mentales (z. B. $\frac{\text{Pflanze}}{\text{Leben}}$; $\frac{\text{Tier}}{\text{Leben}}$; $\frac{\text{Mensch}}{\text{Leben}}$; $\frac{\text{Engel}}{\text{Leben}}$), so muß man von seiner Überordnung über alle möglichen Verhältnisse absehen und nur seine jeweilige Realisierung in einem der Analogieglieder ins Auge fassen.

§ III. Analogum wie auch Univokum sind Etwas, denen es wesentlich ist, Vielen einheitlich gemeinsam zu sein. Auf dem Gebiet der Erkenntnis — und die Analogie ist eine Erkenntnisweise — gibt es aber nichts, das vielen gemeinsam wäre, ohne daß man in dem Vielen das Eine betrachtet. Betrachtet man aber nur das Eine in dem Vielen, dann muß das Viele irgendwie ausgeschlossen, außer-

achtgelassen, muß von ihm abstrahiert werden[195]). Dieses Abstrahieren gehört zu den Hauptproblemen der ganzen Analogielehre.

Bei der Bildung des Univokums besteht die Abstraktion in der schlechthinigen Vernachlässigung und Ausscheidung des Verschiedenen. Unser Denken löst z. B. das Genus ganz und vollkommen ab von dem die Spezies bildenden Wesensunterschieden. Dementsprechend sind auch diese im generischen Begriff nicht nur nicht eingeschlossen, sie sind von ihm vielmehr gänzlich ausgeschlossen. Die Ablösung des Genus von den zu seinem Umfang gehörigen Arten ist eine durchaus adäquate (distinctio adaequata). Das Univokum abstrahiert vollkommen von dem Verschiedenen im Vielen, dessen Einheit es ist. Dieser absoluten Abstraktion entspricht eine absolute Einheit des Begriffes, weshalb er eindeutig im identischen Sinne von allen ihm untergeordneten Dingen prädiziert wird[196]). Weil z. B. alle Menschen eine ganz bestimmte Seinsähnlichkeit besitzen, vermögen wir alle durch einen objektiven Begriff darzustellen, den wir durch das Wort „Mensch" ausdrücken. Der Begriff „Mensch" meint keine der den einzelnen Menschen besonders zukommenden Eigenschaften, Beschaffenheiten und individuellen Merkmale, sondern nur ein allen gemeinsames, absolut einheitliches Etwas, d. h. das menschliche Sein.

Die analoge „Vollkommenheit" jedoch ist in den Analogiegliedern, in denen sie sich realisiert, gänzlich verschieden. Betrachtet man die Analogieglieder als solche, so kann man ernsthaft zweifeln, ob eine Abstraktion einer gemeinsamen Vollkommenheit möglich ist. Wie könnte der denkende Geist, ohne die Verbindung mit den Gegenständen zu verlieren, einen analogen Begriff bilden, der vollständig abstrahiert von dem Verschiedenen und sich außerdem von dem univoken Begriff wesentlich unterscheidet? Denn in Beziehung gebracht zu den Gegenständen muß der analoge Begriff im Gegensatz zu dem univoken in seinem Bedeutungssinn Modifikationen durchmachen, die die Wesenheit dieses analogen Begriffes in diesem und jenem Analogieglied wesentlich verändern. Denn offenbar ist die Beziehung zum Sein eine andere, je nachdem, ob es sich um geschaffenes oder ungeschaffenes Sein, um Substanz oder Akzidenz handelt. Das Sein drückt eben keine bestimmten naturdinglichen Wesenheiten aus wie das Univokum. Es ist aus den Dingen erworben und in diesen, sie sogar alle konstituierend, weil sie alle nur insofern sind, als sie Sein haben. Ontologisch haben alle Dinge

---

[195]) I. p. s. theol. q. 85. a. 1.

[196]) l. c. cap. 4. „Univoce vero diversae res ita significantur, quod, ut sic, ad rem in se simpliciter unam abstractam et praecisam in esse cognito ab eis, adunantur."

innerlich notwendige Beziehungen zum Sein, und umgekehrt ist der analoge Begriff aus seiner eigenen Natur heraus zu den Analogiegliedern, zur Vielheit der Dinge, hingeordnet, weil er ja aus ihnen erworben wurde. Aus diesem Grunde ist er selbst ein Relativum, ein proportional Eines. Diese Unvollkommenheit und die ihr folgende Hinordnung des analogen Begriffs zu den Analogiegliedern verhindert eine absolute Abstraktion. Die proportionale Analogieeinheit kann die verschiedenen Analogieglieder deshalb nicht völlig unberücksichtigt lassen, weil der analoge Begriff auch in dem Verschiedenen ist, das Verschiedene aktuell enthält und die proportionale Identität erst aus ihm selbst durch ihr Übereinkommen im analogen Begriff hervorgeht. Sagt man das Sein von den verschiedenen Analogiegliedern aus, so kann man es nur in dem Maße, als das Sein sich in den Analogiegliedern verwirklicht findet. Sonst ist die Aussage falsch und trifft das eine Analogieglied nicht mehr als das andere. Dieses Maß aber ist wesentlich verschieden. Der analoge Begriff bleibt somit in der Realisierung nicht identisch in dem Sinne, wie der abstrakte Begriff „animal", gleichgültig, ob er in Katze, Hund oder Mensch realisiert ist.

Jene vollkommene Abstraktion, die die Analogieglieder einem absolut gemeinsamen Gesichtspunkt so unterordnet, daß die Verschiedenheiten gänzlich außer acht gelassen werden könnten, ist nicht möglich, solange die Analogie im Denken erhalten bleiben soll. Diese Verschiedenheiten sind ebenso formell im analogen Begriff eingeschlossen[197]), wie dieser gemeinsame Gesichtspunkt selbst. Diesen absoluten gemeinsamen Aspekt den Analogiegliedern gegenüber zu gewinnen[198]), besagt ja gar nichts anderes, als einen Begriff dazu zu bringen, daß er von sich selbst, seinem Inhalt, abstrahiert. Dieses ist aber ebenso unmöglich, wie über den eigenen Schatten zu springen.

Im analogen Begriff als solchem sind Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unlösbar miteinander verbunden. Sie voneinander lösen zu wollen, heißt nicht mehr und nicht weniger, als den analogen Begriff aufzuspalten in eine univoke und eine aequivoke Hälfte.

Die absolute Abstraktion führt zu Begriffen, die 1. univok, aber

---

[197]) l. c. cap. V. „Abstrahit quidem, pro quanto abstrahit ab eis, quemadmodum res ut sic, i. e. ut res similis alteri proportionaliter abstrahit a se absolute sumpta. Non abstrahit vero, pro quanto res ut sic accepta se ipsam necessario includit, et absque se ipsa intelligi non potest. Quod de univocis dici non potest: Quia res univoca absque aliis quibus est univoce communis, intelligitur sic, quod res in suo intellectu nullo modo actualiter includit ea, quibus est communis, ut patet de animali."

[198]) „Analogi abstractio non consistit in cognitione unius et non cognitione alterius; sed in unius et eiusdem intellectione ut sic, et non intellectione absolute. V. g., entis abstractio non consistit in hoc, quod entitas apprehenditur, et substantia aut quantitas apprehenditur ut sic se habens ad proprium esse."

nicht mehr analog sind, die aber 2., in der Analogie durchgeführt, Begriffe schafft, die jeden Kontakt mit den Analogiegliedern verlieren und als reine Verstandesprodukte, „Hirngespinste", wie Cajetan sich ausdrückt, auf jeden Wahrheitsanspruch Verzicht leisten. Es ist sogar ernsthaft zu fragen, ob diese Fiktion überhaupt noch ein Begriff oder nur ein Wort ist, das von einer gewissen Vorstellung begleitet ist. Die so gewonnene Univozität wäre völlig unbrauchbar. Denn der Begriffsinhalt dieses Univokums entbehrt in Wirklichkeit jeder objektiven Entsprechung in den Gegenständen[199]).

Das Problem des Einen und Vielen durch absolute Abstraktion vom Vielen zu lösen, stellt sich heraus als Verzicht auf eine Lösung.

In Konsequenz dieser Überlegung bleibt kein anderer Weg als auf eine absolute Abstraktion des analogen Begriffs von seinen Inferiora zu verzichten.

Die Abstraktion des analogen Begriffs, z. B. des Begriffes „Sein", kann nicht darin bestehen, daß man von Substanz als Substanz und von der Quantität als Quantität abstrahiert und von ihnen das Sein als ihnen gemeinsames Abstractum (entitas) loslöst. Denn das Sein der Substanz ist wesentlich verschieden vom Sein der Quantität. Die Analogieglieder kommen wesentlich darin überein, daß ein jedes von ihnen als ein Etwas erfaßt wird, das in Beziehung gebracht ist zu einem anderen, wenn auch ein jedes in verschiedener Weise. Es liegt nun die Versuchung nahe, von diesen speziellen Proportionen zu abstrahieren und von beiden Verhältnissen ein gemeinsames, proportioniertes Etwas abzulösen. Auf diese Weise hätte man einen gemeinsamen Begriff, in dem potentiell alle speziellen Verhältnisse der Analogieglieder einbegriffen wären. So wie die Substanz z. B. in einem bestimmten Verhältnis zu ihrem Sein steht, steht die Quantität zu dem ihrigen. Alle stehen im Verhältnis zu ihrem Sein. Könnte nicht das allgemeine Sachverhältnis, „das Verhältnis zum Sein", abstrahiert werden, in dem dann alle anderen speziellen „Verhältnisse zum Sein" potentiell enthalten wären? Das ist ausgeschlossen, weil dieser abstrahierte Sachverhalt, das Seinsverhältnis, im objektiven Sein keine Entsprechung findet. Denn das Verhalten eines Analogiegliedes zum analogen Begriff ist immer ein bestimmtes und wesentlich vom Verhalten des anderen Analogiegliedes verschieden. Schon die Ähnlichkeit beider Analogieglieder ist keine absolute, sondern schließt in ihrem Bedeutungssinn eine wesentliche Verschiedenheit ein. Daher ist es auf diesem Wege un-

[199]) l. c. cap. V. „Unum autem proportionaliter non est simpliciter unum; sed multa similia secundum proportiones, a quibus ideo non potest abstrahi res una simpliciter: quia similitudo ipsa proportionalis tantum est, et fundamentum non est unum, nisi proportionaliter."

möglich, zu einem Begriff zu gelangen, der nur die Einheit erfaßt und von allen Verschiedenheiten abstrahiert. Der analoge Begriff schließt als solcher schon k o n f u s alle ihm untergeordneten Verhältnisse ein: sowohl das Verhältnis der Substanz zu ihrem Sein, wie das der Quantität zu dem ihrigen. K o n f u s heißt aber hier nicht dunkel, sondern unbestimmt. Zwar ist auch der Genusbegriff unbestimmt, unterscheidet sich aber dadurch vom analogen Begriff, daß das spezifisch Verschiedene in ihm nur potentiell vorhanden ist und von außen zu ihm stößt, während der analoge Begriff schon aktuell alle Analogata bedeutet, allerdings ohne diese oder jene Art der speziellen Realisierung festzulegen: Jedes Ding hat Sein, die Substanz, das Akzidenz usw. Jedes aber hat ein anderes Sein. Jedem ist das Sein formell und innerlich, und dadurch wird das eine dem anderen ähnlich und kann mit dem anderen Analogieglied in einem Begriff so geeint werden, daß dieser Begriff nicht unmittelbar eines von diesen Etwas bezeichnet, sondern alle konfus, insofern sie in ihm proportional identisch sind. Würde der analoge Begriff die Analogieglieder nicht konfus einschließen, dann würde dieser eine analoge Begriff zerstört und müßte einer Vielheit von Begriffen Platz machen, von denen jeder einzelne klar jeden einzelnen Modus des Seins mit allen seinen Verschiedenheiten ausdrücken würde. Die Unterschiede werden also im abstrahierten analogen Begriff vermengt[200]), wenn überhaupt ein einziger Begriff gewonnen werden soll. Nach dieser Abstraktionsweise wird das Analogum, z. B. das Sein, von den Analogiegliedern, z. B. Substanz und Akzidenz, nicht univok abstrahiert; es abstrahiert aber von der Verschiedenheit seiner Bedeutungen, z. B. von der Bedeutung des Seins in der Substanz und in der Quantität, nicht so, daß e i n Bedeutungssinn gefunden würde, der allen Analogata gemeinsam wäre, sondern so, daß die Bedeutungen des Seins in den Analogiegliedern proportional geeint werden. Dabei wird das mit dem Sein unzertrennlich verbundene Verschiedene in gewisser Weise mit eingeschlossen[201]). So kommt dem analogen Begriff nicht nur eine Verschmelzung der Benennungen in einem Worte, sondern auch eine Vermengung seiner verschiedenen Bedeutungen in der proportionalen Identität zu. Es abstrahiert das Analoge von den Analogiegliedern wie das proportional Identische von dem Verschiedenen. Da aber das Einheitliche als solches nicht Vieles sein kann, folgt, daß die Verschiedenheiten in der Einheit ü b e r s e h e n werden müssen. Die Abstraktion der Analogie ist somit eine Abstractio imperfecta.

[200]) l. c. cap. V.
[201]) l. c. cap. V.

§ IV. Die im Vorhergehenden eingehend entwickelte proportionale Einheit der Analogieglieder im analogen Begriff ermöglicht erst die Aussagbarkeit des letzteren von den ersteren. Da z. B. Substanz und Qualität im Analogum „Sein" eine Einheit haben, ist das Analogum nicht nur ein gemeinsames Wort für verschiedene Dinge, sondern das Ens ist der Substanz und Qualität gegenüber ein „Universale", dem die Substanz und Qualität als dessen „Inferiora" unterstehen. Die Aussage, die Substanz sei ein Sein und die Qualität sei ein Sein, ist wahr. Weil nun die Einheit im analogen Begriff keine Aggregations- oder Sammeleinheit, sondern eine Einheit per se, wenn auch nur eine proportionale ist, ist das Analogum kein absolutes Universale, kein Allgemeinbegriff im strengen und vollgültigen Sinne, sondern nur ein proportionales Universale.

Dieser Sachverhalt erhellt durch einen Vergleich mit dem univoken und dem aequivoken Begriff.

In der Univokation, Aequivokation und Analogie finden wir vier Elemente: Die Univocata (z. B. Löwe und Mensch), Aequivokata (Seehund und Landhund) und Analogata (Substanz und Akzidenz) einerseits; auf der anderen Seite zwei Wesenheiten, die die Univokation (Natura sensitiva des Löwen und die Natura sensitiva des Menschen), Aequivokation (Ratio canis marinus und die Ratio canis terrestris) und Analogie (das Verhältnis der Substanz zu ihrem Sein und das Verhältnis der Akzidenz zu seinem Sein) begründen.

Bei der aequivoken Aussage des Wortes Hund vom Seehund und Landhund ergibt sich folgender Befund: Als Glieder der Aequivokation sind vorhanden 1.) der Seehund als Dingwesenheit und 2.) der Landhund als Dingwesenheit, 3.) die Wesenheit des Seehundes, sofern er Hund ist, und 4.) die Wesenheit des Landhundes, insofern er Landhund genannt wird; beide begründen durch ihr verschiedenes Verhältnis zum Sinngehalt des Begriffes Hund diese Aussageweise.

In der Univokation des Begriffes „animal" von Mensch und Löwe finden sich die vier Glieder: 1.) der Mensch und 2.) der Löwe, als die beiden Univokationsglieder; 3.) die sensitive Natur des Menschen und 4.) die sensitive Natur des Löwen. Die sensitive Natur im Löwen und die sensitive Natur im Menschen ist in den Univokationsgliedern, mögen sie nach Zahl und Art noch so verschieden sein, absolut identisch. Der Bedeutungssinn des einen Univokationsgliedes als solchen ist genau der gleiche wie der des anderen. Dieser Bedeutungssinn „sensitive Natur" im Löwen und Menschen wird in einem Begriff als Universalbegriff geeint, der den Wesenheiten, von denen er abstrahiert ist, als seinen Inferiora übergeordnet ist.

Wird der Begriff „Sein" von Substanz und Qualität ausgesagt, so ergibt sich folgendes Bild: Analogieglieder sind 1.) Substanz und Qualität. Das, was aber die Analogie erst möglich macht, ist das Verhältnis der Substanz zu ihrem Sein (3. Moment) und das der Qualität zu ihrem Sein (4. Moment).

Gemeinsam sind der Univokation, Aequivokation und Analogie zwei Wesenheiten, von denen etwas ausgesagt wird. Das jedoch, was in den Gliedern der Univokation, Aequivokation und der Analogie den Grund für die Univokation, Aequivokation und Analogie legt, wird im analogen, im univocen und im aequivocen Begriff verschiedenartig geeint:

In der Aequivokation sind die beiden Wesenheiten der Aequivokationsglieder derart verschieden, das ein gemeinsames Etwas aus beiden nicht losgelöst wird. Es ist gänzlich unmöglich, von dem einen Aequivokationsglied etwas auszusagen, was von dem anderen berechtigterweise prädiziert werden könnte. Der Bedeutungssinn des Wortes Hund kommt lediglich dem Landhunde zu. Nichts von seinem Sinngehalt kann vom Seehund ausgesagt werden. Das einzig Gemeinsame an beiden ist die gemeinsame sprachliche Benennung.

In der Univokation ist das, was von den einzelnen Dingwesenheiten ausgesagt wird, absolut identisch, mögen die Univokationsglieder an Art und Zahl noch so verschieden sein. Der Bedeutungssinn, dem das Wort Animal entspricht, wird in absolut gleichem Sinn vom Menschen und Löwen ausgesagt. Er ist wegen seines Verhältnisses zu dem ihm Untergeordneten ein Allgemeinbegriff, ein Universale im strengen und vollgültigen Sinn, und die Einheit seiner Inferiora an ihm ist eine absolute.

Die die Analogie begründenden Zuständlichkeiten, z. B. das Verhältnis der Substanz zu ihrem Sein einerseits und das der Qualität zu ihrem Sein andererseits werden nicht in einem Begriff nach Art der univoken Einheit geeint; sondern in dem analogen Begriff „Sein" z. B. werden die die Analogie tragenden Sachverhalte proportional verbunden: Das Sein der Qualität ist proportional identisch mit dem Sein der Substanz. Daher kann das, was durch den analogen Begriff „Sein" von der Qualität prädiziert wird, in p r o p o r t i o n a l gleichem Sinne von der Substanz prädiziert werden und umgekehrt. Das Moment, wodurch die Analogie sich von der Aequivokation abhebt, besteht darin, daß in der Aequivokation lediglich ein gemeinsamer Name für die Aequivokata vorhanden ist, während in der Analogie ein den Analogiegliedern gemeinsamer, wenn auch nur proportional einheitlicher Begriff gefunden wird. Mit der Univokation weist die Analogie darin Verwandtschaft auf, daß die Analogieglieder und die Univokationsglieder Inferiora eines wirklichen Universale sind. Der Unterschied zwischen beiden besteht

darin, daß der univoke Begriff ein univokes Universale, der analoge ein den Inferiora proportional Gemeinsames und Identisches ist, und auf beiden Seiten in jedem Verhältnis sich ein Fundament für die Universalität, nicht aber für die Univokatio oder Analogie findet.

Das absolut oder univok Identische oder die absolute Einheit ist von der proportionalen Einheit zu unterscheiden. Die proportionale Einheit ist dennoch eine wahre Einheit, nur von anderer Art als die univoke. Deshalb ist das proportional Identische, das Sein z. B. ein Universale und wird von den Inferiora wirklich prädiziert, zwar nicht univok, so doch proportional: Substanz, Qualität und Quantität usw. sind die dem Universalbegriff Sein unterstehenden Inferiora. Der Begriff „Sein" wird von der Substanz positiv und in vollem Umfange ausgesagt, wie auch von der Qualität, da sie ja auch ein Sein ist. Aber die Substanz verhält sich zum Sein in anderer Weise wie die Qualität. Das Sein wird deshalb von allen als ein allen Gemeinsames, Identisches, aber wegen seiner verschiedenen Beziehung zu den einzelnen Wesenheiten als proportional Identisches ausgesagt. Wurden in der Univokation auf Grund der Übereinstimmung der beiden Univokationsglieder im Sinngehalt des univoken Begriffs beide Glieder, insofern sie den Begriffsinhalt des univoken Begriffs realisierten, selbst identisch, und konnte deshalb das in ihnen, was die Univokation begründet, ausgetauscht werden — das abstrakte Animal im Menschen als ein dem Animal im Löwen Identisches (weshalb ich die sensitive Natur des Menschen mit der sensitiven Natur des Löwen austauschen kann, ohne daß in einem der Gegenstände eine Änderung eintritt) —, so kann ich dagegen auf Grund der proportionalen Identität der Analogieglieder im analogen Begriff die die Analogie fundierenden Sachverhalte nicht austauschen: das Verhältnis der Qualität z. B. zu ihrem Sein und das Verhältnis der Quantität zu ihrem Sein begründen die proportionale Einheit beider im analogen Begriff Ens. Das Verhältnis des analogen Begriffs zu dem einen Analogieglied ist ein anderes, als das Verhältnis des analogen Begriffs zu dem anderen. Denn das Sein der Substanz ist ein anderes als das des Akzidenz. Ich kann also nicht sagen, das Sein beider sei austauschbar, ohne daß in den Gegenständen eine Veränderung eintritt. Insofern aber das Analogon, z. B. Ens, jedem einzelnen Analogieglied, z. B. der Substanz, wirklich und innerlich zukommt, ist man berechtigt, den analogen Begriff mit dem einen Analogieglied auszutauschen. Weil ja der analoge Begriff „Sein" nicht im absolut identischen Sinn in den Analogiegliedern sich findet und der analoge Begriff eben nur proportional identisch ist und als solcher alle Modi der Verwirklichung bereits aktuell in sich schließt, kann der analoge Begriff mit jedem einzelnen Analogieglied ausgetauscht werden: Die Substanz trägt innerlich

und notwendig ihr Sein in sich. Daher wird das Sein der Substanz von der Substanz als ein absolut Identisches ausgesagt, wie das Sein des Akzidenz von dem Akzidenz nach der Denominatio extrinseca ausgesagt wird. Nicht aber kann der analoge Begriff, wie er in dem einen Analogieglied vorgefunden wird, mit dem Bedeutungssinn vertauscht werden, den er in dem anderen Analogieglied besitzt: Denn die Einheit der Analogieglieder im analogen Begriff ist nur eine proportionale und keine univoke.

§ V. Der Seinsordnung entspricht die Definitionsordnung. Die Seinsordnung der Proportionalitätsanalogie, die dadurch kurz charakterisiert werden kann, daß hier in der Analogia propria der analoge Begriff formell in allen Analogiegliedern realisiert ist und die Analogieglieder als solche deswegen den Grund ihres Analogatseins in sich tragen, bewirkt, daß das eine Glied der Analogie in seinem Analogatsein durch das andere definiert wird[202]).

In der Attributionsanalogie ist der analoge Begriff innerlich (intrinsece) und formell nur in einem Analogieglied. Alle anderen Analogieglieder borgen sowohl den analogen Namen wie ihr ganzes Analogatsein von diesem ersten, ihnen seinem Wesen nach vollkommen fremden Analogieglied. Aus diesem Grunde müssen sie folgerichtig bei dem Analogatum primum auch ihre Definition als Analogieglieder borgen.

In der Univokation dagegen definiert keines der Univokationsglieder das andere, sondern die Definition des einen Univokationsgliedes als solchen ist genau die gleiche Definition wie die des anderen und umgekehrt.

In gewisser Weise steht die Analogie in der Mitte zwischen diesen beiden Definitionsverhältnissen[203]). Von dem Definitionsverhältnis der Attributionsanalogie unterscheidet sie sich dadurch, daß der analoge Begriff in allen Analogiegliedern intrinsece vorhanden ist und dadurch nicht wie in der Attributionsanalogie das eine Analogieglied von dem anderen seine Definition als Analogieglied auszuleihen braucht: Die Substanz besitzt innerlich ihr Sein und ebenso die Qualität.

Von dem in der Univokation bestehenden Verhältnis ist sie dadurch zu unterscheiden, daß der analoge Begriff nicht in allen Analogiegliedern wie der univoke Begriff in seinen Univokationsgliedern als absolut Identisches verwirklicht ist, sondern als ein proportional Identisches. Es muß also, soll die Definitionsordnung mit der Seins-

---

202) l. c. cap. VII.
203) l. c.

ordnung übereinstimmen, die Definition des einen Analogiegliedes proportional die gleiche Definition wie die des anderen sein.

Wenn ich vom Löwen sage, er sei ein „animal", und das gleiche vom Menschen, so liegt hier offenbar eine Univokation vor. Wenn ich nämlich sage, der Mensch sei ein Animal, so will ich damit nicht sagen, im Menschen sei die g l e i c h e sensitive Natur wie im Löwen. Denn die konkret-sensitive Natur des Löwen ist nicht absolut identisch mit der konkret-sensitiven Natur des Menschen; sie ist nicht einmal dieselbe sensitive Natur wie die des Hundes, Pferdes usw. Es wird der Begriffsinhalt Animal von allen gemeinsam nur insofern ausgesagt, wie er in sich ist, nicht wie er in den einzelnen Arten verwirklicht ist.

Obwohl das „Sein" durch das Innesein in den Analogiegliedern die Analogie erst begründet, wird bei seiner Prädizierung von der Substanz nicht gesagt, es verhalte sich zu ihr in gleicher Weise, wie es sich zur Qualität verhalte. Sondern es wird bei dieser Aussage das einfache Verhältnis zwischen Sein und Substanz gefaßt, wobei man absieht vom Verhältnis des Seins zu diesem oder jenem Gegenstand, mit denen das Sein auch in einem bestimmten anderen Verhältnis stehen kann. Die Aussage des „Verhältnisses zum Sein" ohne weitere Beifügung wird proportional identisch von Qualität und Quantität und allen anderen Analogiegliedern prädiziert. Daher wird auch das andere Analogieglied in seinem Analogiesein nicht vom anderen Analogieglied definiert. Denn in beiden ist der analoge Begriff in proportional gleicher Weise intrinsece realisiert. Die Definition des einen Analogiegliedes als solchen ist auf Grund dieser Seinsordnung proportional die gleiche Definition wie die des anderen Analogiegliedes. Es werden also die Analogieglieder definiert durch ein Etwas, das in einem jeden von ihnen selber ist. Folglich wird jedes Analogieglied durch sich selbst definiert[204]): Auf Grund der Tatsache, daß jedes Analogieglied sein Analogatsein nicht von dem anderen Analogieglied zu borgen braucht, sondern sich selbst als solches definiert durch innerliche Teilnahme am analogen Begriff, ist jedes Analogieglied selbständig in seiner Definition als Analogieglied.

Da nun aber der analoge Begriff in den Analogiegliedern nicht absolut verschieden ist, kann die Definition des einen Analogiegliedes nicht absolut verschieden sein von der Definition des anderen. Sie ist aber auch nicht absolut identisch, denn dann hätten wir Univokation und nicht mehr Analogie. Wie die Einheit der Analogieglieder im Analogum im Gegensatz zur Univokation keine absolute, sondern proportionale ist, so ist die Definition des einen Analogiegliedes nur proportional die gleiche Definition wie die des

[204]) l. c. cap. X.

anderen. Denn das Innesein des analogen Begriffs in den Analogiegliedern ist nicht absolut gleich, sondern nur proportional identisch: Die Substanz als analoger Begriff wird definiert durch i h r Verhältnis zum Sein; die Qualität durch ihr Verhältnis zu i h r e m Sein. Da das Sein nicht allen Analogiegliedern absolut identisch und somit das Verhältnis der Qualität zum Sein ein anderes ist als das der Quantität zum Sein, aber dennoch beide darin übereinkommen und dadurch definiert werden, daß sie sich zum Sein p r o p o r t i o n a l gleich verhalten, ist die Definition des einen Analogiegliedes proportional die gleiche wie die des anderen und umgekehrt.

§ VI. Aus dem bisher Ausgeführten ergibt sich ein neues Problem: Wenn das eine Analogieglied den analogen Begriff in sich entitativ realisiert und in proportional gleicher Weise der analoge Begriff durch das andere Analogieglied verwirklicht wird, beide also ein gemeinsames Drittes intrinsece besitzen, so liegt die Frage nahe, ob und wie die beiden Analogieglieder, da sie doch ein und dasselbe intrinsece realisieren, in diesem Dritten verglichen werden. Faßt man nun als Vergleichspunkt den analogen Begriff ins Auge, so scheint eine Vergleichung in ihm nicht möglich zu sein, da der analoge Begriff einen absolut identischen Bedeutungssinn ja gar nicht besitzt. Betrachtet man jedoch den Bedeutungssinn des analogen Begriffs, den es in jedem seiner Analogata besitzt, so fehlt offenbar gänzlich ein gemeinsamer Vergleichspunkt; denn das Sein der Substanz ist ein anderes Sein als das der Quantität[205]).

Sieht man sich die Sache näher an, so spitzt sich das ganze Problem zu auf die Frage nach dem I d e n t i t ä t s charakter des analogen Begriffs. Ist eine Vergleichung in einem Dritten nur dann möglich, wenn dieses Dritte als Vergleichsglied einen absolut einheitlichen Bedeutungssinn besitzt, dann ist es unmöglich, daß hier eine Vergleichung vollzogen werden kann. Denn die Identität des analogen Begriffs ist eine proportionale und keine absolute.

Zu einem Vergleich zweier Gegenstände in einem dritten Etwas sind aber drei Momente notwendig:

1. Die Unterscheidung der beiden Gegenstände, die verglichen werden sollen.

2. Der Identitätscharakter dessen, in dem der Vergleich vollzogen wird.

---

[205]) l. c.

3. Der Modus essendi dessen, in dem die beiden Vergleichsglieder verglichen werden, in diesen Vergleichsgliedern selbst, sei es, daß er in beiden gleich, sei es, daß er in dem einen mehr oder weniger vollkommen ist als in dem anderen.

Diese drei Momente in der univoken Vergleichung zu Grunde gelegt, ergeben folgenden Bestand:

Obwohl die sensitive Natur, z. B. im Menschen wie im Tier, von absolut gleicher Wesenheit ist, so hat sie dennoch ein vollkommeneres Sein im Menschen als im Tier. Wenn ich beide, Mensch und Tier, vergleiche im Vergleichspunkt, der ihnen univok zukommt, also in dem Begriff „animal", so ist das Ergebnis des Vergleiches das Urteil, daß der Mensch ein vollkommeneres „animal" ist als der Löwe.

Das bestimmte Verhältnis eines „Etwas" zum „Sein", wie es zwischen Substanz und Sein besteht, besteht proportional auch zwischen der Quantität und dem Sein. Die beiden Vergleichsglieder sind das Verhältnis der Qualität zum Sein einerseits und der Substanz zum Sein andererseits.

Der Identitätscharakter des Vergleichspunktes ist hier nicht univok, sondern proportional oder analog, und folglich ist sein Modus essendi in den Vergleichsgliedern verschieden: Das Sein hat in den Vergleichsgliedern einen verschiedenen Modus essendi. Denn das Sein ist in der Substanz von einem anderen Modus essendi als das Sein des Akzidenz, aus welchem Grunde ich jetzt das vergleichende Urteil fällen kann: Die Substanz hat ein vollkommeneres Sein als das Akzidenz.

Der Identitätscharakter des analogen Begriffs ist nicht ein absolut identischer wie der des Univokum, sondern analog. Werden aber die Analogieglieder als Vergleichsglieder im analogen Begriff als dem ihnen Identischen verglichen, so wird der Charakter dieses Vergleiches bestimmt vom Identitätscharakter des Vergleichspunktes, der ein analoger ist. Somit ist auch der vollzogene Vergleich nur ein analoger.

Es ist hier also eine doppelte Vergleichung möglich: Die Vergleichsglieder werden einmal in dem proportional gemeinsamen Vergleichspunkt verglichen und nach Abschluß dieser Vergleichung können sie unter sich verglichen werden. Der Sinn der letzten Vergleichung als Ergebnis der ersten ist der, daß ein Vergleichsglied mehr oder weniger vollkommen das beiden Gemeinsame in sich realisiert als das andere.

Kapitel IX.

Wissenschaftlicher Wert der Analogie.

Die Schwierigkeiten des bereits behandelten Problems drängen sich zusammen in der Frage nach dem wissenschaftlichen Wert der Analogie. Cajetan stand ihnen nicht mit verschlossenen Augen gegenüber. Gerade jene Einwände, die gegen das Zentrum der Analogielehre gerichtet sind, behandelt er eingehend.

Ihrer Natur zufolge gründet der Schluß aus der Analogie lediglich auf Ähnlichkeit mehrerer Sachverhalte und Gegenstände, die zugleich aber einander auf Grund ihrer absoluten inneren Verschiedenheit gänzlich fremd gegenüberstehen.

Die Berechtigung und zwingende Kraft einer richtigen folgernden Beweisführung setzt aber als unabänderliches Fundament und durchgängige Überzeugungsbrücke die Identität zweier und mehrerer Gegenstände und Sachverhalte voraus. Ohne diese Identität kann von einem zwingenden Schluß keine Rede sein.

Die der Analogie zugehörige absolute, wesentliche Verschiedenheit ihrer Glieder scheint sie nun bedenklich dem Schluß aus der Aequivokation nahe zu rücken, der evident immer Trugschluß ist. Wie im aequivoken Trugschluß wird auch im Schluß aus der Analogie der eine Terminus, und das ist der analoge Zentralbegriff, sofern er die Funktion des Mittelbegriffs erfüllen soll, in verschiedenem, stets sich wandelndem Bedeutungsgehalt genommen. Das eine Mal präsentiert er in der Beweisführung seinen Inhalt als identisch dem ersten Analogieglied, das andere Mal funktioniert er im Bedeutungssinn des zweiten Gliedes; denn nach der Analogienatur realisiert sich der analoge Zentralbegriff in jedem Analogieglied und zwar völlig verschieden.

So verhält es sich z. B., wenn ich von der Substanz sage, sie habe Sein und das gleiche vom Akzidenz, dessen Sein von dem der Substanz doch gänzlich verschieden ist; noch evidenter enthüllt sich uns die äquivoke Beweisführung in jenem Analogieschluß, auf Grund dessen wir von Gott und Mensch den Begriff Weisheit prädizieren: „Verbi gratia: si ponamus sapientiam esse analogice communem Deo et homini, ex hoc quod sapientia in homine inventa, secundum formalem rationem praecise sumpta dicit perfectionem simpliciter: Non potest concludi: Ergo Deus est formaliter sapiens, sic arguendo: omnis perfectio simpliciter est in Deo; sapientia est perfectio simpliciter; ergo etc. Minor enim distinguenda est: et si sapientia pro ratione sapientiae, quae est in homine stat, argumentum est ex quattuor terminis: quia in conclusione, sapientia stat pro ratione

sapientiae, quam ponit in Deo, cum concluditur: ergo sapientia est in Deo. Si autem pro ratione sapientiae in Deo stat in minore; non concluditur ex perfectione sapientiae creatae, Deum esse sapientem; cuius oppositum et philosophi et theologi omnes clamant." Es sind somit in jedem Analogieschluß wenigstens vier Termini, und der zum apodiktischen Beweis notwendige Mittelbegriff fehlt. Somit haben die Scotisten — ihrem Beweisgang sind wir gefolgt[206]) — recht mit ihrer Behauptung, daß der Analogieschluß einer Prüfung am Widerspruchsprinzip nicht standhalten könne. Damit bricht der ganze Analogieschluß in sich zusammen. Diese Beweisführung geht offenbar von der Voraussetzung aus, daß es nur e i n e Identität, die Identitas univoca, gebe. Unter dieser Voraussetzung ist der Beweis schlüssig und die Analogie hinfällig.

Somit hängt Wert und Möglichkeit der metaphysischen Analogie von der Frage ab, ob außer der eindeutigen Identität noch eine zweite Identität besteht.

Vom thomistisch-cajetanischen Standpunkt m u ß es außer der Identitas univoca noch eine zweite und andere geben.

Ist nämlich eine schlüssige Beweisführung ohne u n i v o k e Identität des Mittelbegriffs nicht möglich, so heißt dies nichts anderes, als daß das Sein und folglich alle Transzendentalien univok von jedem und allem prädiziert werden. Dies hat aber nach Thomas und Cajetan zur notwendigen Folge, daß es nur ein Sein und also auch nur eine Erkenntnis gibt. Damit ist der Wissenschaft ihre fundamentalste Voraussetzung genommen, die auf klarer Unterscheidung von Erkennendem und Erkanntem basiert; mehr noch: mit der Zerstörung der Möglichkeit des Wissens auf diesem Wege ist jede Vielzahl der Dinge von Grund auf geleugnet.

In Konsequenz dieser Beweisführung muß es offenbar eine zweite Identität geben, nämlich die analoge. Wie bereits gezeigt, ist sie in der Mathematik, dem Reich der extensiven Größen, unbestritten gültig und schlüssig. Nicht anders in der Metaphysik.

Das Sein ist a l l e n Dingen und Sachverhalten innerlich-konstitutiv zu eigen. Denn ohne Sein wären sie nicht. Gleich evident ist aber auch, wie ausgeführt, daß nicht gleichermaßen Gegenstände und Sachverhalte am Sein partizipieren, hiedurch also wesentliche Unterschiede konstituiert werden. Folgt also, daß neben der univoken Identität eine analoge anzunehmen ist. Da nun Cajetan unter dem Sein sowohl alle Transzendentalien wie auch die in ihnen wurzelnden Prinzipien versteht, folgt, daß das Kontradiktionsprinzip sowohl für den eindeutigen wie auch analogen Schluß im Sinne der metaphysischen Analogie Geltung hat: „Contradictio enim

[206]) l. c. cap. X.

dicitur consistere in affirmatione et negatione eiusdem de eodem etc., et non in affirmatione et negatione univoci de eodem univoco. Identitas siquidem tam rerum quam rationum, ut pluries replicatam est, ad identitatem proportionalem se extendit"[207]).

Das Fundamentalproblem der Analogie ist das Problem der Einheit und Verschiedenheit. Die Analogieglieder sind unter sich absolut verschieden und nur im analogen Begriff identisch, insofern sie in ihm trotz ihrer Verschiedenheit in einer bestimmten Beziehung übereinstimmen. Müssen sich aber Verschiedenheit und Identität nicht notwendig widersprechen?

Sogar der univoke Begriff, z. B. das Genus, wird von den untereinander verschiedenen Arten (univocata) gemeinsam ausgesagt. Hier ist die Identität sogar eine absolute, und dennoch ist in ihr Verschiedenheit. In der Erkenntnis stehen immer Verschiedenheit und Identität nebeneinander und gerade auf diesem Beieinandersein beider beruht unsere ganze Wissenschaft.

Die Verschiedenheit und Identität in der Analogie können die Beweiskraft der Analogie nicht erschüttern: „Significantur enim analogo nomine in quantum eaedem sunt: unde non opportet analogum distinguere, adhoc quod contradictionem fundet, et enuntiationes subjectum, aut praedicatum fiat; sed rationes identitatis proportionalis in se clausa, et quam principaliter dicit, ex se ad hoc sufficit."

In dem Analogum als dieser „identitas proportionalis" der voneinander verschiedenen Analogieglieder liegt die Lösung der Schwierigkeiten und zugleich der Kern, der die ganze Analogie trägt.

Die metaphysische Analogie ist nicht fundiert in einem Mittelbegriff, der als analoger Begriff lediglich Similitudo bedeutet, sondern in der proportionalen Identität: in einem Mittelbegriff, den Thomas mit Cajetan richtig ein „unum aliquid idem" nennt.

Diese Identität der an sich verschiedenen Analogieglieder im analogen Begriff macht diese unter einem bestimmten Gesichtspunkt untereinander ähnlich. Begeht man nun den Fehler und verwechselt die Identität mit der Verschiedenheit, will sagen den analogen Begriff mit den Analogiegliedern, sodaß der analoge Begriff nicht mehr so formell aufgefaßt wird, als die Analogieglieder proportional in ihm übereinstimmen, sondern so, wie er verschieden in diesem und jenem realisiert ist, dann gelangt man zu vier Termini und steht mitten in der „Aequivokation". Wie sehr das ganze, groß angelegte Analogiegebäude auf dieser schmalen Ebene fußt, hat Cajetan wohl erkannt. Durch das ganze Werk De nominum analogia hindurch sucht er diesen Punkt — den entscheidenden Punkt

[207]) l. c. cap. X. in fine.

der ganzen Theorie — zu klären. So versäumt er es auch hier nicht, immer wieder darauf hinzuweisen, daß die Analogieglieder nicht unter dem sie unterscheidenden, sondern unter dem sie einigenden Gesichtspunkt zu betrachten seien: „Relationes enim analogi ut superius diximus, possumus dupliciter accipi: u n o m o d o secundum se, in quantum ab invicem distinguuntur et ea, quae conveniunt eis ut sic seu ex hoc. A l i o m o d o, in quantum eadem sunt proportionaliter. Primo modo acceptae, vitium aequivocationis inducerent, si quis eis uteretur, ut patet. Secundo autem modo eis utendo, peccatum nullum incurritur: eo, quod quidquid convenit uni, convenit et alteri proportionaliter; et quidquid negatur de una, et de altera negatur proportionaliter: quia, quidquid convenit simili in eo, quod simile, convenit etiam illi, cui est simile, proportionalitate semper servata."

Lebenslauf.

Ich wurde geboren am 14. Januar 1911 zu Saarlautern-Fraulautern als Sohn des Architekten Johann Goergen und seiner Ehefrau Margaretha geb. Schor. Ich besuchte die kath. Volksschule in Fraulautern sowie das humanistische Gymnasium zu Saarlautern, das ich mit dem Zeugnis der Reife Ostern 1931 verließ. Zwei Semester studierte ich Philosophie an der phil.-theol. Lehranstalt zu Trier, ein Semester Philosophie an der phil.-theol. Hochschule zu Fulda und 6 Semester Philosophie an der Universität zu München. Als Dozenten hörte ich in Trier Dr. J. Lenz, in Fulda Prof. Dr. E. Hartmann und Dr. Weber, an der Universität München für Philosophie Geheimrat Prof. Dr. Joseph Geyser, unter dessen Leitung diese Arbeit entstanden ist; ferner Prof. Dr. Alexander Pfänder, Richard Hönigswald, Kurt Huber und F.-J. von Rintelen; für geschichtliche Hilfswissenschaften Prof. Dr. R. von Heckel, für Dogmatik Geheimrat Prof. Dr. Martin Grabmann, dem ich das Thema dieser Arbeit verdanke.

Aloys Goergen.

PILGER
DRUCK